وَجيه كَوْثراني

هويّاتٌ فائضة ..
مُواطنةٌ منقوصة

في تهافتِ خِطابِ
حِوارِ الحضاراتِ وصِدامِها
عربيًّا

دار الطليعة - بيروت

وَجيه كَوْثراني

هوِيّاتٌ فائضة .. مُواطَنةٌ منقُوصة

في تهافتِ خِطَابِ حِوارِ الحَضاراتِ وَصِدَامِها عَربيًّا

دَارُ الطّليعَة للطّباعة وَالنشر
بيروت

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
آب (أغسطس) ٢٠٠٤

هويّاتٌ فائضة .. مُواطَنةٌ منقوصة

في تهافتِ خِطابِ
حِوارِ الحضاراتِ وصِدامِها
عربيًّا

للمؤلّف

- **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي**، بيروت، معهد الانماء العربي، ١٩٧٦، ٣ طبعات؛ طبعة رابعة، بيروت، منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٦.
- **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطالع القرن العشرين**، بيروت، معهد الانماء العربي، ط ١، ١٩٨٠؛ ط ٢، ١٩٨٢.
- **رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة «المنار»: تقديم ودراسة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.
- **وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣ والمراسلات الفرنسية المتعلقة به، مع دراسة حول: الدولة العثمانية ونشوء الحركة العربية**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٧٩.
- **الخطاب السياسي والتاريخ، المسألة الثقافية في لبنان**، بيروت، منشورات بحسون الثقافية، ١٩٨٦.
- **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
- **الفقيه والسلطان ـ جدل السياسة والدين في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٠؛ ط ٢، ٢٠٠١.
- **الدولة والخلافة في الخطاب العربي المعاصر إبّان الثورة الكمالية: رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن شهبندر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.
- **التأريخ ومدارسه: مدخل إلى علم التاريخ في الغرب وعند العرب**، بيروت، الأحوال والأزمنة، ٢٠٠١.

مقدمة

أسئلة عقد ولكنها مسائل قرن

مباحث خمسة كُتبت حول أسئلة غطت عقداً من الزمن، وفي موضوعات كان الانشداد إليها أو طرحها يتمّ في كل مرّة يبرز فيها حدث ذو بعد ثقافي أو يكون له تداعيات سجالية فكرية فيختلط فيها التاريخ والذاكرة، كما تتداخل فيها سجالات الإيديولوجيين والسياسيين والمعلّقين، ناهيك بالخبراء والمحلّلين من كل اختصاص.

منذ سقوط الاتحاد السوفييتي وحرب الخليج الثانية، وصولاً إلى حرب أفغانستان والعراق، مروراً بحدث ١١ أيلول/سبتمبر المشؤوم، طغت في الخطاب السياسي العالمي، ولا سيما الأميركي، مفردات ذات خلفيات دينية وتاريخية وثقافية، وبدا أن بعض هذه المفردات من شأنها أن تُعطي السياسة والحدث أبعاداً دينية، كمفردة "الحرب العادلة" أو كمفردة "الحملة الصليبية"، ناهيكم بالاستخدامات الأخرى المقابلة والشائعة في الثقافة العربية كمفردات الجهاد والغزو الثقافي والممانعة... إلخ.

كما ظهرت خطابات ثقافية في الفكر السياسي العالمي، ولا سيما الأميركي، تستخدم التاريخ والفلسفة والإثنولوجيا بمناهج علمية لتخلص إلى صياغات سياسية تستشرف من خلالها طبيعة الصراعات ومسارات المستقبل في العالم، كخطابَيْ فوكوياما وهانتنغتون.

والملاحظ أن هذا النوع من الخطاب الأميركي فرض حضوره منذ أوائل التسعينات من القرن الماضي على مثقفي العالم. على أن هذا الحضور لم يكن بسبب أهميته العلمية بذاتها، بل بصورة أكثر غلبة بسبب الهيمنة الإعلامية والعسكرية السياسية الأميركية، وربما بسبب اعتقاد الكثيرين أن مثل ذلك الخطاب له وقع أو تأثير في صناعة القرار الأميركي، أو هو تعبير عن المزاج السياسي السائد في أوساط الإدارة والحكم والرأي العام. كان هذا حال خطابَيْ فوكوياما وهانتنغتون على امتداد

عقد التسعينات من القرن الماضي، ولعل هذا هو حال الخطاب الأميركي اليوم حول الديمقراطية في السنوات الأولى من العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

ولنلاحظ أيضاً أنّ الاهتمام بالخطاب الأميركي لم ينتهِ كما نرجّح بعد، بل استمر ويستمر ما دامت القوة الأميركية باقيةً محور حقل السياسات الدولية والبرامج والمشاريع العالمية، وما دامت قادرة على تجديد نفسها وتجاوز أزماتها الداخلية، على الرغم مما يُحكى عن احتمالات تراجعها القريب وتفكك مجتمعها من الداخل.

ولا شك في أن للاهتمام بالخطاب الأميركي، حواراً وسجالاً وتفكيكاً، ما يبرّره من زاوية معرفة اتجاهات الأبحاث الأميركية في مجال رسم الخطط والاستراتيجيات والمساهمة في صنع القرار وكيف يُصنع. ولكن تبقى الخشية في أن ينحو هذا الاهتمام، ولا سيما في مجال السجالات العربية مع "الآخر"، نحواً تبريرياً ـ دفاعياً عن النفس، أو نحواً هجومياً كلامياً من شأنه أن يطمس الجانب المعرفي بالنفس وبالآخر، بالداخل وبالخارج. وأرجّح أن هذا المنحى هو الذي طغى ويطغى على الردود العربية، من دون إغفالٍ بالطبع أن أقلاماً وأصواتاً تلح وتطالب بالانتباه إلى معرفة الداخل ونقده نقداً صريحاً وجريئاً. والحقيقة أنني أنحاز إلى هذا الموقف الأخير، بعد أن أشبعنا الاستعمار والإمبريالية درساً، بل في أغلب الأحيان سبّاً أو شتماً، طال الغرب من دون تمييز ما بين دوائره، وما بين مراحل تاريخه، وما بين أفكار كتّابه وثقافاته وسياساته ومدارسه.

هذا وإني لأحبذ أن يأخذ البحث في هذا المجال مجرى منهجياً ومعرفياً يتناول الظاهرة بكلّيتها، أي بوجهيها الداخلي والخارجي. فإذا كان من الأهمية بمكان، على سبيل المثال، أن نناقش فرضية صدام الحضارات أو حوارها، أو أن نتدارس الفلسفة التاريخانية وترجمتها المنهجية الوظائفية في فرضية نهاية التاريخ، فإنه من الأهمية نفسها، بل أكثر أهمية، أن نُسائل ذاتنا عن أحوالنا الثقافية والحضارية وعن نظرتنا إلى التاريخ وموقعنا فيه، وسيرورته وغائيته. فلعلّ في المساءلة عن الوجهين الداخلي والخارجي معاً إنتاجاً لمعرفةٍ بالأشياء وبالوقائع جدية ومسؤولة وربما بنّاءة، ولكي لا تبقى معرفتنا معرفة أحادية تبريرية مؤدّاها الرضا عن النفس، أو الركون الأعمى إلى الذات، أو رمي المسؤولية على الآخر وتحميله أسباب ضعفنا وانحطاطنا.

بذهنية هذه المُساءلة الشاملة عن خطابنا وخطاب الآخر، عن ثقافتنا وثقافة الآخر، عن مدى قدرتنا على الحوار أو الصدام، عن مدى دخولنا في التاريخ كغاية

ونهاية، كتبتُ هذه المباحث الخمسة وصيغت أسئلتها وجرى الحديث فيها:

١ ـ فالحديث عن المجال الحضاري عالمياً، وعن موقع العرب والمسلمين في هذا المجال، تختزله اليوم نظرتان: نظرة تقول بصدام الحضارات تُواجهها نظرة يُحبذها مثقفونا العرب ونخب العالم الإسلامي وكثير من الكتّاب الأوروبيين، تقول بحوار الحضارات. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل هذه أو تلك تعبّر عن واقع الأشياء فعلاً؟ يبدو لي أن الاثنتين تسكتان عن الإجابة على سؤال آخر: أين هي اليوم الحضارة العربية أو الإسلامية القادرة على الحوار أو الصدام؟ وهل الممانعات الثقافية التي يشهدها تقهقر ثقافتنا الأهلية والشعبوية وتحوّلها إلى فرق وعصبياتٍ وطرقٍ هي "مقاومة" فعلاً؟ أو هل ما يقوم به بعض الكتّاب المسلمين حين يساجلون أو يحاورن مثقفين غربيين أو يناقشون "نظريات غربية" من خلال استعادة تراثهم الحضاري الإسلامي القديم هو حوار حقيقي؟ وهل الحضارات بذاتها تحاور أو تصادم، أم أن البشر المنتمين إليها كجغرافية بشرية وسياسية وثقافية وانتماءات متنوعة ونسبية هم الذين يتقاتلون أو يتحاورون انطلاقاً من أفكارهم وتصوّراتهم ومداركهم وفي ظل ميزان القوى الذي يتحكّم بحوارهم أو صدامهم، وهو ميزان لا يتحكّم فيه المعيار العسكري وحده، بل الإنتاجية الحضارية المعاصرة، وكما تُثبت حالُ التجربة اليابانية أو الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية؟

أسئلة توخّت أن تشكل حقل **المبحث الأول**: «إشكالية التأثير والتأثر في مجال العلاقة بين الحضارات».

٢ ـ أما الحديث عن دحض "نظرية صدام الحضارات" أو عن تبيان لتهافت نظرية "نهاية التاريخ"، أو عن كشفٍ لزيف أو انحياز رسالة المثقفين الأميركيين للعالم الإسلامي بعد ١١ أيلول/ سبتمبر، فإنه قد لا يحمل جديداً إذا اكتفى بالسجال الإيديولوجي، وإذا لم يكشف عن المنهج الذي تنطلق منها كل نظرية أو مفهوم أو رأي لمقاربة مدى صلاحيتها ومدى مقاربتها للواقع. والمقصود بـ "المنهج"، جملة المرجعيات المعرفية والأدوات المفهومية التي ينطلق منها الباحث أو الكاتب للوصول إلى إطلاق فرضية وإثباتها. فإذا كانت فرضية "صدام الحضارات" تنطلق من منهج إثنولوجي بنيوي في نظرتها إلى الثقافات والحضارات كبنى ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، فإن نظرية "نهاية التاريخ" تنطلق من فلسفة منهجية أخرى تعتقد باندفاع حركة التاريخ إلى الأمام، وفي مسار غائي تقدمي، يتحقق فيه نموذج أعلى للتقدم، هو الدولة

الليبرالية ـ الديمقراطية عند هيغل والهيغليين ومن بينهم فوكوياما، أو الدولة الشيوعية عند ماركس والماركسيين.

وعليه، فإن السؤال الذي ينبغي أن يُطرح هو: أين موقع العرب والمسلمين في المجال الحضاري؟ وأين يقع حقلهم المعرفي في حال حاولنا دراسة أوضاعهم الثقافية اليوم انطلاقاً من المرجعيتين المعرفيتين، "البنيوية الثقافية" و"التاريخانية" وكلتيهما من المرجعيات العلمية؟

فإذا كانت الحضارات جواهر ثابتة، وبنى دائمة، كما تقول مدارس كلاسيكية وبنيوية في الإثنولوجيا، فإن نظرية "صدام الحضارات" أو "صدمة الحضارات"، وفقاً لتعبير هانتنغتون، تصبح أمراً وارداً وممكناً على مستوى الافتراض وكما تشير أشكال من التعبير عنه في الواقع. ولذلك قد يأنس بعض الإسلاميين إلى هذه النظرية، فيجدون كما يجد نظراؤهم في الغرب ولا سيما في الولايات المتحدة الأميركية، في مفردة "الفرادة" التي يستخدمها هانتنغتون، تعبيراً مرضياً عن حال عزلة هؤلاء في "حضارتهم الغربية"، وعن حال عزلة أولئك في "حضارتهم العربية". والحال التاريخية تشير علينا أن لا عزلة بين الحضارات أبداً، بل ثمة أوهام في الحاضر، قد تولّد هذا الاعتقاد أو ذاك عند من يدّعون انتساباً إلى هذه الحضارة أو تلك.

أما إذا كانت الحضارات ظواهر تاريخية، تتشكّل وتتكوّن انطلاقاً من عوامل وضعية يُمكن دراستها ووعيها وتبيان مكامن فعاليتها وعناصر تكوّن مصادرها ومسالكها، فإن نظرية "التقدم في حركة التاريخ"، ووفقاً لنماذج من المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، تصبح أمراً ممكن التطبيق في التاريخ، وبالتالي مبرراً للقول بغائية التاريخ ونهايته، وباحتمال استشراف مآله ومساره، كما يبقى التساؤل قائماً حول حجم الثابت والمتحوّل، وحول العلاقة بين الذاكرة والتاريخ، وحول دلالات ومعاني المفردات التي تلعب أحياناً دور العناصر "المهيمنة" وليس "الحاسمة" بالضرورة، كمفردات "الجهاد" و"الصليبية" و"الفرادة"...

كل هذا لا بد من درسه لفهم وظائف الخطاب الثقافي في رسم السياسات.

لقد حمل **المبحث الثاني** عنوان: «الحرب والحضارة في ألوانٍ من خطاب الذاكرة والتاريخ (صليبية وجهاد وحرب عادلة وفرادة ونهاية تاريخ...)»، وقد حاولنا أن نعالج هذه الموضوعات من خلال رصد عدد من المشاهد التاريخية، من

الحروب المتوسطية إلى حروب العولمة، ومن خلال محاولة تبيان المفارقات الحاصلة بين التاريخ المتحوّل بقواه ومصالحه وطرقه وفئاته وبين مفردات الذاكرة الجماعية التي تحاول أن تجمّده في ثوابت. هذا مع محاولة تلمّس الجواب على سؤال: ما دور الباحث والمثقف العربي في عصر العولمة؟ وما الفرق بين المثقف النضالي الدّاعية والباحث المنتج للمعرفة؟ وأي منهما تحتاج إليه حالنا العربية والإسلامية اليوم؟

٣ ـ السؤال الأخير، يدخلنا في مجال **المبحث الثالث**: «الثقافة والثقافة العربية في عصر العولمة: مراجعة للمنهج وللمسارات والمقوّمات».

يحاول الباحث أن يمارس نقداً لما هي عليه ثقافتنا الأهلية، ولما تنتجه من أفكار معيقة للنهوض والتقدم. وإذ تجري المقارنة بين مشهدين ثقافيين عالميين في العصور الحديثة: ثقافة النهضة الأوروبية والأنوار من جهة، حيث يتم البحث عن الآخر لمعرفته، وأحياناً للتعلّم منه، وأحياناً للسيطرة عليه، ومن جهة أخرى ثقافة المجتمعات الإسلامية الأهلية حيث سادت ثقافة سلطانية ورعوية، يراوح تنوّعها بين حدّين من المعرفة: معرفة فقهية تقليدية فرقية ومذهبية، ومعرفة صوفية طرقية، وكلتاهما اكتنفهما التقليد والإتباع وهيمنت عليها طبائع السمع والطاعة، وادّعى أهلها من الفريقين، "تفوقاً" على الآخرين، واكتفاءً بـ "عباداتهم" وتقدير أوليائهم، واستمروا يعيشون في اجتماع سياسي يتحرك بين وازعين سبق لابن خلدون أن عيّن حدودهما: الوازع الديني والوازع العصباني، وغالباً ما كان التغلّب يحصل بقوة الوازع الأخير.

على أن متابعةً للأزمنة التاريخية وتغيُّر تلك المشاهد في أماكنها التي لم تعد مغلقة ولحراكها الثقافي منذ زمن الحداثة الأوروبية إلى زمن العولمة، قد تتيح لنا فهماً أدق لأوضاعنا الثقافية التي تعيش مأزق التغيير منذ تماسها مع الحداثة وصولاً إلى "اصطدامها" بالعولمة.

ويتمحور السؤال المعرفي حول مدى القدرة على تبيان وتشخيص مأزقها الثقافي اليوم. هل نستمر في تكرار خطاب العصبية على اختلاف مفرداتها، وفي طليعة هذه المفردات: الهوية؟ مع ملاحظة أن الخطباء والمتكلمين والكتّاب كلّما شددوا على هذا الخطاب، كلما ازداد الواقع تشرذماً وتفككاً وجهالةً، وتعدداً «للهويات القاتلة والمتقاتلة». فأين المشكلة، إذن؟ هل هي في ضياع "الهوية"،

وهي معيشة لدى الأفراد والجماعات بأشكالٍ تجزيئية، قد تصل إلى حد الوجع المعلن، أو المرض الخبيث الكامن، أو الحرب الأهلية، أم هي في غياب الانتماء إلى مدنية سياسية، أي مواطنة ودول تحمي المواطن فعلاً قبل أن تدّعي حماية دينه أو حراسته أو رفع لواء "هويته"؟

٤ ـ ويتساءل المخلصون الباحثون دائماً عن الحقيقة: ما أسباب العنف في مجتمعاتنا؟ وما أسباب الحروب الأهلية التي تكاد تكون دورية في تاريخنا؟ هل تكمن الأسباب في مؤامرات الخارج، كما تعودنا ردحاً من الزمن أن نعتقد بذلك، وقد خبرنا ـ تاريخياً ـ دور التدخلات الأجنبية في شؤوننا، وهي تدخلات حقيقية، كما تثبت وقائع التاريخ ووثائقه؟ أم أن ثمة أسباباً تبقى كامنة في اجتماعيات الداخل والثقافة السياسية الأهلية التي تتحكّم به، والتي يلحظها نظام العصبيات وأعراف الاستقواء السياسي بالدين وبالخارج، فينشأ عن ذلك نظام علائقي تتقاطع عند مفاصله استراتيجيات وخطط الخارج (أي المركز) ومعطيات الداخل واستعداداته وقابلياته في الأطراف، فيتحوّل الداخل إلى حقل استثمار وتوظيف لا بالمعنى الاقتصادي فحسب، بل وبالمعنى السياسي والثقافي أيضاً، فيتشكّل حقل من العمل السياسي ومسالك من الأفكار والمشاريع السياسية، يقدم فيه الداخل في أغلب الأحيان، معطيات استدراج ونقاط أفخاخ، ومواضع تناقضات للتفجير والحروب الأهلية؟ تلك كانت إشكالية **المبحث الرابع**: «ثقافة الاستبداد والحرب الأهلية بين الداخل والخارج». فهل كان غياب مفهوم المواطنة في الدول العربية سبباً لهذا كله، أم أنّ هذا الغياب هو النتيجة؟

٥ ـ السؤال أيضاً يُدخلنا في **المبحث الخامس**: «إشكالية المواطنة والانتماء والتمثيل».

لماذا غابت فكرة "المواطنة" من ثقافتنا، واستعضنا عنها بفكرة "الرعية" أو "التابعية" ولاحقاً "الجماهير" ثم مارسنا ذلك في دولنا "الحادثة"؟ أهي أعراف ترتبط بما أضحى يُعرف في علم الاجتماع السياسي بنظام "الزبائنية" Clientelisme والذي أضحى بدوره آلية من آليات الحكم وعقداً يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ أم هي مسألة ثقافية تضرب جذورها في عمق الثقافة السلطانية، الرعوية، التي أعيد إنتاجها في الدولة العربية الحديثة؟ أم هي تقاطع العاملين معاً؟

ما الذي منع الدول العربية الحديثة، وهي التي تشكّلت بمعظمها منذ مطالع القرن العشرين، من أن تتحوّل إلى دول دستورية ديمقراطية؟ وبالتالي ما الذي منع فكرة المواطنة في مجتمعات تلك الدول من أن تتجذر في ثقافتنا الجديدة؟ ولماذا تحوّل المواطن الذي نصّت على حقوقه دساتير عشرينات القرن المنصرم في العديد من الدول العربية، إلى جزء عضوي من رعيته، أو من "جماهير" تنتظر القائد الملهم الذي يتماثل مع "الأمة" ومع "هويتها" وتاريخها ومستقبلها في كيان واحد، فيصبح الاستبداد ضرورة للتوحد؟! ويصبح الولاء شرطاً وحيداً لمواطنة شكلية تسمع وتطيع؟! ويحدّثونك بعد هذا عن "هوية" مهدَّدة بـ "الغزو الثقافي الغربي"، أو عن حوار أو صدام بين الحضارات!!

على أن غياب أو تغييب فكرة المواطنة على مستوى الانتماء إلى دولة ووطن ومجتمع سياسي يؤدي إلى غياب الاندماج الوطني، وبالتالي إلى غياب أو تغييب الثقافة المدنية واستحالة تكوُّن مجتمع مدني، فيغرق الاجتماع السياسي الشعبي في ثقافات ما قبل الحداثة وبالتالي ما قبل الديمقراطية. ومن المعروف أن آليات الاجتماع السياسي العربي والإسلامي لمرحلة ما قبل الديمقراطية هي آليات "الاجتماع العصباني ـ الديني" الذي تحدَّث عنه ابن خلدون بإسهاب في **مقدمته**، وأشار إلى أهم آلية من آليات اشتغاله، ألا وهي آلية «استقواء العصبية بالدعوة الدينية». وإذ يستمر هذا الاجتماع السياسي العصباني ـ الديني، أو العصباني ـ القومي، في الكثير من مجتمعاتنا العربية حتى اليوم، فذلك ينبئ تاريخياً بأن التجارب الديمقراطية ـ الوطنية التي دشنتها دول عربية في العشرينات من القرن المنصرم، وطالبت بها نخب وقوى شعبية ونقابية وحزبية في النصف الأول من القرن العشرين، تراجعت وانتكست. فهل يعني هذا فشل استنباتها في الثقافة العربية؟ أم أن هناك حيثيات وعوامل يمكن دراستها ووعيها وفهمها كأسباب أدّت إلى ذلك التراجع؟

يتردد في الخطاب السياسي الشعبوي والإعلامي الجماهيري العربي، أن «الديمقراطية لا تُفرض فرضاً»، وفي أذهان المرددين والمقتنعين حال العراق اليوم. لكن هذا الترداد من شأنه أن يطمس وقائع التاريخ، لأن الديمقراطية لم تكن يوماً من مطالب البرامج الأميركية في العالم حتى ١١ أيلول/سبتمبر، بل كانت دائماً ومنذ بواكير النهضة العربية والإسلامية الأولى وحتى اليوم، مطلباً وطنياً ترفعه أحزاب ونخب مثقفين في أنحاء العالمين العربي والإسلامي، وتقدم من أجله التضحيات

الجسام. فإذا كان الخطاب الأميركي اليوم يلجأ إلى ذرائعية الديمقراطية كما سبق أن لجأ في الماضي القريب إلى ذرائعية الإسلامية السياسية في وجه الشيوعية، فإن هذا اللجوء الذرائعي لا يدفع إلى الشك بالديمقراطية ولا إلى الشك بالإسلام.

مرّة أخرى، تلجأ الثقافة السياسية العربية السائدة إلى تغليب ذريعة «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»؛ وهي ذرائعية محلية من شأنها أن تطمس مضمون المعركة ببعديها: القومي ـ الوطني والديمقراطي معاً. فيخسر المستبدّ العربي معركته القومية المدّعاة، وتخسر الشعوب العربية حاجتها للديمقراطية بحجة أنها مفروضة من الخارج أو غريبة عن ثقافتها، ناهيك عن الحضور الدائم لسيف "التخوين" أو سيف "التكفير".

تلك هي أسئلة المباحث الخمسة التي ضمّها هذا الكتاب، في محاولة ذاتية للفهم، ومساهمة متواضعة في إبداء وجهة نظر، ومشاركة في منهج في البحث يتوخى النقد لا التبرير الذاتي.

ـ ١ ـ

في إشكالية التأثير والتأثّر في مجال العلاقة بين الحضارات

ـ حالة الحضارة الإسلامية والغرب ـ

هل نمت حضارة من الحضارات الإنسانية وأينعت وحيدةً وبمعزلٍ عن الاقتباس عن جاراتها القريبة أو البعيدة أو التفاعل معها؟ الجواب البديهي أن لا.

على أن السؤال نفسه ما كان لينبغي أن يطرح، وبهذه البساطة أو التبسيطية وكما توحي صياغته ابتداءً، لو أن ما حدث ويحدث من وقائع كبرى في العالم وما ينتج من خطابات مرافقة لها نابذة ونافية، بدأ يثير أكثر من التباسٍ وسوء فهم في القول والعمل، بل في الوعي التاريخي لسيرورة الأحداث.

بل ولعلّه من السهل أيضاً وضع النفس أمام خيار ثنائية تبسيطية درج الخطاب العالمي على استخدامها وطرحها من مواقع شتى (سواء من الغرب أو من العالم الإسلامي) وبصيغة سؤال: صدام حضارات أم حوار حضارات؟ الواقع أنّ التشكّل الحضاري لأمةٍ من الأمم أو لإطارٍ من الجغرافيا البشرية المنتظمة في قرابة حضارية (كأن تقول: عالم إسلامي أو عالم أوروبي أو عالم أميركي.. إلخ) يتجاوز في سيرورته التاريخية وعمليات تكوّنه التاريخية الحوار أو الصدام، بل أحياناً كثيرة قد يكون الحوار مترافقاً مع الصدام أو نتيجةً له.

هل يمكن أن نفرد عناصر الحضارة الهلّينية في المشرق، مثلاً، بين ما جاء من الشرق الساساني وبين ما جاء من الغرب اليوناني، وبين ما كان قائماً وثابتاً في التربة الحضارية التي اندمجت فيها حضارة بلاد ما بين النهرين وحضارة وادي النيل وحضارة شرقي المتوسط (ولا سيما الحضارة الكنعانية)؟ وهل يمكن أن نفرد العناصر

الحضارية والثقافية التي جاءت بالحوار والسلم عن تلك التي جاءت بالصدام والحرب؟ الغالب فيها على كل حال الرغبة عند النخب في الدرس والإطلاع والبحث والهضم وإنتاج المعرفة وتأمين استمراريتها وتراكمها وتطوّرها، سواء أكانت المرحلة مرحلة حربٍ أم مرحلة سلام.

الحضارة الإسلامية نفسها، والتي تشكّلت خلال القرون الأربعة الأولى بعد انبثاق الدعوة الإسلامية من الجزيرة العربية، قامت على عملية توليف حضاري معقدة ومبدعة، اختلطت فيها الفتوحات العسكرية مع رحلات الاستكشاف والإطلاع، مع الهجرات السكانية، مع قوافل التجارة والمواصلات التي تجوب دوائر السوق الإسلامي من إسبانيا إلى الهند إلى الصين. يصعب توصيف التأثير والتأثر في هذا المجال الجيوحضاري العالمي بصدام أو بحوارٍ؛ إنها عملية مركّبة ومعقّدة إلى أبعد الحدود. لكن الغالب في عناصرها أيضاً شغف الطبقات المثقفة والحاكمة من أمراء وفقهاء وفلاسفة وعلماء وكتّاب وشعراء في البحث عن المعرفة والعلوم في مراكز تراكمها وإنتاجها وأماكن تحصيلها، من خراسان حتى قرطبة. قد تكون الحروب قائمة بين الأسر الحاكمة والقبائل والدول والأمم والشعوب، لكن همّ التحصيل والدرس والتعلّم يظل مخترقاً ومتجاوزاً حدود الجبهات بين الأقوام.

في دراسة نشوء الحضارة الغربية الحديثة، يستحضر الباحثون العديد من عوامل انطلاقتها في عصر الإحياء (أي النهضة)، فيشيرون إلى التحدّيات الأوروبية الداخلية، بدءاً من الحروب الصليبية، إلى التحديات المجاورة المتأتية من تأثير الأقنية والأوعية الإسلامية الموصلة، لا سيما المتمثّلة في مجاري صقلية وإسبانيا، إلى رد الفعل على ثقافة الاستلاب والاستعباد القروسطية عبر إصلاح ديني يُعطي الدنيا والعمل الدنيوي حقّه، وعبر أنسنة تُعطي الإنسان حرية التفكير، والقدرة على عقلنة الأمور، والإطلاع على التواريخ القديمة، ووعي التاريخ بشكل عام بما هو مسار يمكن استيعابه بل يتوجب النظر إلى غائيته ومآله بالعقل والإرادة والعلم.

في جميع الحالات، يُبرز العنصر الغالب في تشكّل أي حضارة ذات بُعدٍ عالمي مدى إرادة النخب في التعلّم، ولا سيما التعلّم من الآخر، وسواء أكان هذا الآخر صديقاً أم عدواً، قريباً أم بعيداً، حاضراً أم ماضياً، فلا فرق، ولا بأس، ما دام هذا الآخر لديه معرفة تُقتبس، أو علمٌ يُدرس، أو تجربة معيّنة يُطّلع عليها.

تلك كانت أهم عناصر الدينامية البشرية في تشكّل الحضارات ذات البعد

العالمي: الإحساس بالحاجة إلى التعلّم والاقتباس والبحث عن ذلك في تراكم المعرفة وإمكانية إنتاجها وشروط تراكمها.

لا شك في أن عناصر وعوامل أخرى جيوسياسية تتعلّق بالمكان والموقع والمصالح والسياسات قد تتطلّب الدراسة لفهم ذلك التشكّل، لكن فرضية هذا المبحث إذ تشدّد على عنصر الدينامية لدى النُخب الحاكمة والمثقفة باعتبارهما محركاً فاعلاً في نشوء الحضارة وازدهارها ونموّها، ترى بالمقابل أن جمود حضارةٍ من الحضارات وتقهقرها وانزواءها وتردّيها وعجزها عن إنتاج المعارف والعلوم والفلسفات، إنما هي حالات ناتجة عن الاعتقاد الدائم والمكابرة بالقدرة الذاتية على الاستغناء عن الآخر، بل نفيه من الوعي أو إدخاله في وعي مزيف.

وهذا ما سنحاول في هذا المبحث تبيانه من خلال استكناه معنى ثلاث محطات بصورة موجزة:

١) دينامية الحضارة الإسلامية في عصورها الذهبية (الانفتاح واحترام الحضارات الأخرى).

٢) حال الحضارة الإسلامية في توقفها عن الإنتاج عبر انكفاء حامليها (المسلمين) على الذات وانصرافهم عن الآخر (الغرب) بل اعتقادهم الدائم بالتفوق عليه رغم تراجعهم إلى حد الجمود.

٣) حال الحضارة الغربية في تأثرها بالحضارة الإسلامية: شرط الفعالية في التأثير والتأثر، أو شروط التجاوز.

١ ـ دينامية الحضارة الإسلامية: الانفتاح واحترام الحضارات الأخرى:

صحيح أن منطلق الفتوحات الإسلامية تركّز على عقيدة الوحي باعتبارها آخر تجلٍّ للحقيقة الإلهية المتمثلة في دعوة خاتم النبيين، لكن هذا الاعتقاد لم يمنع العرب (الفاتحين الأوائل) من احترام الحضارات غير الإسلامية. فما هي إلاّ عقود من الزمن، حتى برز المشهد الثقافي في عالم الإسلام يحمل ألوان ومصادر الحضارات التي احتك بها العرب المسلمون، بل إن هؤلاء ورثوا ماضياً غنياً يخصّ الآخرين، لكن ما لبثت الثقافة الإسلامية أن أعطت هذا التراث حياةً جديدةً وإنماءً أصيلاً. فبفضل توحيد منطقة واسعة بالدين واللغة وفتح دوائر أسواق العالم القديم (الهندي ـ الساساني ـ المتوسطي ـ الإفريقي) بالتجارة البعيدة وقوافل المواصلات،

ارتسمت شبكة هائلة من جريان السلع والأفكار في هذا العالم.

يعطي الدارسون العديد من الأمثلة على هذا الانفتاح، منها مثل الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥) الذي استقبل عالِماً هندياً في الرياضيات والفلك أثناء مروره ببغداد. فبعد الاستماع إلى أطروحات هذا العالِم، أمر الخليفة في الحال بترجمة كتابه في الأعداد واعتماد نظام العدّ المتضمن الصفر، وهو النظام الذي أطلق عليه في أوروبا لاحقاً "الأرقام العربية".

الأفكار والطرائق الهندية "المقتبسة" سمحت بانطلاقة لا سابقة لها لعلم الفلك Astronomie، وحساب المثلثات Trigonométrie وعلوم أخرى. فالخوارزمي ألّف كتاباً شرح فيه مع أمثلة تطبيقية في استخدامات الرياضيات الجديدة، وعنوان كتابه **الجبر والمقابلة** ***Remise en place et Égalisation***. غير أن المترجم اللاتيني القديم احتفظ بالعنوان العربي، ومن هنا وكما يستنتج الدارسون جاءت كلمة Algèbre. كما أن تعبير Algorithmes ما هو إلا التحريف اللاتيني لاسم "الخوارزمي".

قائمة الأمثلة تطول إذا ما انتقلنا إلى أمثلة الانفتاح على الحضارة اليونانية ولا سيما في مجال الفلسفة والمنطق وعلوم الطبيعة والسياسة والمجتمع. بل إن العلوم الإسلامية التي ازدهرت كعلم الكلام وعلم أصول الفقه وعلوم اللغة والنحو كلها نهلت، في مناهجها وطرائق التفكير فيها، من المنطق والفلسفة اليونانيين.

كان "بيت الحكمة"، المؤسسة الحكومية التي أنشأها المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م) ارتكازاً إلى سابقات بدأها أسلافه من الخلفاء العباسيين، قد أصبح مكتبةً لتجميع المخطوطات ومركز ترجمة وبحث وتحقيق، تعمل فيه فرق متخصصة من العلماء والمترجمين. حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كان قد تكثفت عمليات النقل والترجمة في بغداد إلى حد الإطلالة شبه الكاملة على أهمّ مصادر الحضارات العالمية المتداخلة في فضاء العالم الإسلامي، ومن خلال لغات مختلفة.

كان عالم الفلك ابن نوبخت قد ترجم للرشيد من البهلوية إلى اللغة العربية، وكان الفزاري قد ترجم بمساعدة هندي من السند أعمالاً من السنسكريتية. حنين بن إسحاق (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م)، والمعروف أنه نصراني نسطوري من الحيرة، كان بارزاً في ترجمة كتب الطب اليونانية، ولا سيما كُتب أبقراط. ويُذكر في مجال الترجمة ابنه إسحق (ت٢٩٩هـ/ ٩٠٠م) الذي ترجم كتباً لأرسطو، وكتاب **العناصر** ***Les éléments***

لأقليدس، وكتاب **المجسطي** *Almagesta* لبطليموس. هذا ويُذكر أيضاً ثابت بن قرة (ت٢٢٨هـ/ ٩٠١م)، عالم رياضيات وفلك، من حرّان، ترجم مباشرةً عن اليونانية كُتباً في الرياضيات.

أضحت بغداد وريثة مدرسة الإسكندرية، مضافاً إليها أنطاكية وحرّان، بل إن رافداً آخر مهمّاً صبّ في هذا البحر من العلوم مصدره مدرسة جندسابور (جنوب غربي إيران)، وكانت هذه المدرسة قد استقبلت علماء نساطرة، لجأوا إليها من أدرنة في العام ٤٨٩م، علّموا فيها الطب اليوناني من خلال ترجمات سريانية وفارسية، وكانت في عهد خسرو أنوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩م) قد أضحت مركزاً حيوياً للتعليم حيث اختلطت فيه الأفكار اليونانية والفارسية والسريانية واليهودية والمسيحية والهندية.

كل هذه المصادر عادت فتقاطعت مجتمعةً في عملية التأثير التي شهدتها الحياة الفكرية والعلمية في بغداد، منذ فجر العصر العباسي الأول. لقد تحوّلت هذه المدينة إلى مدينة عالمية، صبّت فيها روافد من كل الحضارات المحيطة، وكان أن نمت مع الوقت عواصم أخرى في العالم الإسلامي على نسقها الثقافي والعلمي. لذا جاز للباحثين المعاصرين أن يتحدثوا عن "علم أممي" Science internantionale، كانت لغته عربية والمساهمون فيه قدموا من أمم مختلفة، وحقوله وميادينه ومناهجه شكّلت مشروعاً علمياً Entreprise scientifique نما وازدهر في ظل سيادة "الإسلام"[١].

يقول رشدي راشد: «في العلم العربي تحقّق ما كان يوجد مكوناً في العلم الإغريقي. فما نجده عند العلماء اليونانيين اتجاهاً جنينياً لتخطي حدود منطقة ما، ولكسر طوق ثقافة معيّنة وتقاليدها ولاكتساء عالم بأسره، نراه وقد أصبح واقعاً مكتملاً في علم تطوّر حول منطقة البحر المتوسط، لا كرقعة جغرافية فحسب، إنما كبؤرة تواصل وتبادل لكل الحضارات في مركز العالم القديم وعلى أطرافه»[٢].

بالإضافة إلى هذا الانفتاح على الحضارات والاستعداد الكبير للاقتباس والتعلّم

---

(١) A.I. Sabra, «L'entreprise scientifique, La contribution de l'Islam au developpement des sciences», in *l'islam d'hier à aujourd'hui*, sous la direction de B. Lewis, Paris, Bordas, pp. 197-222.

(٢) موسوعة تاريخ العلوم العربية، بإشراف رشدي راشد، ٣ أجزاء، المقدمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

لدى النخب الحاكمة والمثقفة على السواء، ثمة مناخ من الحريات الفكرية النسبية ساد في الحياة السياسية والثقافية والعلمية.

بدايةً، كانت حكومة المدينة أيام الرسول نواة مرنة ومنفتحة، الأحكام تأتي تباعاً ووفقاً للحاجات والظروف، ومن دون خلفية عقيدية جامدة، لدرجة أضحى قول الرسول «أنتم أدرى بأمور دنياكم»، وكذلك سورة الشورى القرآنية «وأمرهم شورى بينهم»، منطلقاً فيما بعد للتفسير والاجتهاد وإعمال العقل والاستنباط لملء "منطقة الفراغ" التشريعي التي بانت مع الظروف الجديدة؛ هذه الظروف التي نشأت مع توسّع حقل الدولة ومع تنوّع المجتمعات وتعدّد الشعوب والأقوام التي دخلت في منطقة عالم الإسلام في وقت قصير.

ومن هنا نشأت التعددية الكبرى في المدارس والمذاهب الفقهية، كما نشأت التعددية الملحوظة في مدارس علم الكلام والفلسفة والتاريخ وفقه اللغة، وفقاً لطبيعة الأمصار والأقطار، ووفقاً لحضارات السكان والبيئات، بل ووفقاً للأمزجة الإثنية والشخصية أحياناً.

على أن هذا التعدّد كان يترافق، بل يتأسس على ذهنية نقدية للمروي والمنقول والمتناقل؛ هذه الذهنية النقدية أوصلت إلى علم نقدي للخبر والرواية اشتمل على قواعد صارمة لتحقيق الخبر واستخلاص الصحيحّ ومعرفة الملتبس منه أو الخطأ فيه. نشأ هذا العلم الذي عُرِفَ بـ "علم الجرح والتعديل"، عن النشاط النقدي الذي قام به المحدثون أولاً، ثم ما لبث أن عُمِّم على الخبر التاريخي وعلم التاريخ عند مؤرِّخي القرنين الثالث والرابع الهجريين. والجدير بالذكر أنه عندما اطلع المؤرخ أسد رستم على هذا العلم من خلال مخطوطة القاضي ابن عياض (ت١١٤٩م)، في **مصطلح الحديث**، وكان ينوي إعداد كتاب في المنهجية التاريخية الحديثة لطلابه في الجامعة الأميركية في الثلاثينات من القرن العشرين، كتب في كتابه المنهجي **مصطلح التاريخ** ما يلي: «إن ما جاء فيها (مخطوطة ابن عياض) من مظاهر الدقة في التفكير والاستنتاج تحت عنوان: "تحري الرواية والمجيء باللفظ" يُضاهي ما ورد في الموضوع نفسه في كتب الفرنجة في أوروبا وأميركا». ويضيف: «الواقع أن الميثودولوجيا الغربية التي تظهر اليوم لأول مرة بثوب عربي ليست غريبة عن علم المصطلح الحديث بل تمت إليه بصلة قوية. فالتاريخ دراية أولاً ثم رواية كما أن الحديث دراية ورواية. وبعض القواعد التي وضعها الأئمة منذ قرون عديدة للتوصل

إلى الحقيقة في الحديث تتفق في جوهر بعض الأنظمة التي أقرها علماء أوروبا فيما بعد في بناء علم الميثودولوجيا. ولو أن مؤرّخي أوروبا في العصور الحديثة اطّلعوا على مصنفات الأئمة المحدثين لما تأخروا في تأسيس علم الميثودولوجيا حتى أواخر القرن الماضي (القرن التاسع عشر)»[1].

ثم إن التعدد المرتكز بدوره على ذهنية نقدية في نقل الرواية والخبر، كان ينتج بدوره تعدداً هائلاً في حقل رؤية التاريخ والحضارات. فثمة إنتاج لتواريخ عالمية وتواريخ مقارنة لتجارب الأمم، وتواريخ للملل والنحل، وتواريخ للمدن والأمصار، وتواريخ للسير والتراجم والطبقات، وتواريخ للأفكار والأمثلة والحكم والآداب، بل وتواريخ تتحدث عن شتى فئات المجتمع، بمن فيهم "المهمَّشون" على أنواعهم والمعدمون والفقراء والمعاقون.

على أن هذا الغنى الثقافي كله لم يترافق أو يتأسس على ما اعتقده البعض شرطاً لهذا الغنى، ألا وهو الوحدة السياسية أو وحدة السلطة في العالم الإسلامي. إن النزاعات السياسية بدأت مبكرة في تاريخ الإسلام، ثم ما لبثت الخلافة الواحدة أن انقسمت، وما لبثت عصبيات الأسر أن أسّست لإمارات وولايات أطراف.. لكن كل هذا، وكما يلاحظ المؤرّخون، لم يؤثّر على الحياة العلمية والثقافية سلباً، بل إن البعض يرى في المنافسات السياسية إمداداً للحياة الثقافية بدينامية المنافسة والتشجيع والاجتذاب: اجتذاب الفلاسفة والأدباء والعلماء والفنانين[2].

هذا ويمكن إبداء ملاحظة أخرى: إن انقسام العالم الإسلامي إلى سلطات وإمارات وفقاً للإثنيات أو الأمصار أو حتى العصبيات والمذاهب لم يؤثر على وحدة السوق الإسلامي الكبير ووحدة الثقافة فيه. فاللغة العربية وقد أضحت لغة عالمية آنذاك، لغة للتجارة والعلم، خلقت روابط بين شعوب امتدت جغرافيتها البشرية من الهند حتى إسبانيا، قبل دخول بعضها في الإسلام أو حتى من دون دخول بعضها الآخر فيه. ثمة سوق اقتصادي واحد ما بين الدوائر الحضارية المتنوعة التي ولّفت ما بينها سيادة الإسلام، ونظراً لوقوعه بين فضائين اقتصاديين كبيرين، المحيط الهندي والبحر المتوسط، أمّن هذا السوق جريان شتى السلع المعروفة آنذاك، إلى جانب

---

(١) أسد رستم، **مصطلح التاريخ: بحث في نقد الأصول وتحرّي الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفي ما يقابل ذلك في علم الحديث**، صيدا، المكتبة العصرية، ١٩٣٩.

(٢) Freydoun Horeyda, *l'Islam bloqué*, Paris, Laffont, 1992, pp. 21-42.

جريان الأفكار. ولعلّ هذا الجريان الذي استمر هو الذي أمّن شروط الغنى الثقافي والعلمي في عالم الإسلام وليس الوحدة السياسية المتمثّلة بوحدة خلافة أو دولة إسلامية واحدة. وهذا أمر سيخلق عدم وعيه لاحقاً في التاريخ العربي، وخصوصاً في تاريخنا الحديث، لبساً عميقاً حول دور "الوحدة السياسية" أو "وحدة السلطة" في النهوض الثقافي والحضاري.

خلاصة ما نلاحظه في القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري تقريباً، شيوع حرية التفكير والرأي والانفتاح على الحضارات الأجنبية و"تقدير" مهيب لها، الأمر الذي أدى إلى تلاقح حضاري مثمر في البيئة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من وجود عناصر ممانعة أو مقاومة لهذا التلاقح في بعض قطاعات المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، كانت نتيجته عظيمة: بزوغ حضارة عربية إسلامية جديدة وأصيلة. جدتها قامت على فعلين تاريخيين: **أولاً**، استيعاب عناصر الحضارات القديمة العالمية والعمل على إحيائها بعد أن كانت في طور الركود في أماكن إنتاجها الأولى (الهند، فارس، اليونان...)؛ **ثانياً**، الحرث والاجتهاد فيها لإحداث عملية التراكم والتجاوز. وهذا أمر حصل بالفعل، فكان إشعاع الحضارة العربية ـ الإسلامية على العالم، ولا سيما على العالم الأوروبي، بعد قرون قليلة.

في أواخر القرن العاشر الميلادي، ظهرت في بغداد نسخ من كتاب **فهرست** ابن النديم (ت٩٩٥م) حيث اشتمل على تسجيل بيبليوغرافي لآلاف المخطوطات العربية التي أنتجت في شتى ميادين المعرفة الإنسانية. وفي الوقت نفسه تُسجل المكتبات العربية المنتشرة في حواضر العالم الإسلامي، ولا سيما في قرطبة والقاهرة وبغداد، وجود الملايين من نسخ الكتب وآلاف النسّاخ الذين يعملون في نسخ المخطوطات.

في هذا الوقت بالذات يُلاحظ المؤرّخون الغربيون أنه في نهاية الألفية الأولى الميلادية، كان الناس في أوروبا ينتظرون، وقد استبد بهم هاجس الخوف، "نهاية العالم"[1]. فلماذا تقدّمت ونهضت أوروبا بعد قرون قليلة؟ ولماذا تأخر العالم الإسلامي وجمد في الوقت نفسه؟

السؤال طُرح ولا يزال يُطرح من قبل النهضويين العرب والمسلمين بدءاً من القرن التاسع عشر وحتى اليوم. أجاب الإصلاحيون المسلمون الحديثون: لأن

(١) راجع تأريخاً لهذه الهواجس في: G. Duby, *L'An mil*, Paris, Gallimard, 1980.

المسلمين لم يطبّقوا الإسلام على حقيقته، وأنه ينبغي العودة إلى أصوله.

الإجابة بهذه الصيغة الإيديولوجية العامّة انفتحت على تأويلات شتى ومن بينها التأويل الشكلي الذي اعتمده الحزبيون الإسلاميون المتأخرون المعروفون اليوم بـ "الأصولية" و"الأصوليين". لكن "التأويل الأصولي" هذا بتركيزه على الشكل الإسلامي يطمس أمرين مترابطين: أولاً يطمس الأسباب التي أدّت إلى إشعاع الحضارة العربية الإسلامية خلال قرونها الأربعة الأولى، وهي أسباب تكمن بالدرجة الأولى في أجواء الحرية والانفتاح والاستعداد للتعلم والاقتباس من أي حضارة أجنبية مهما كان دينها أو صفتها القومية وبمعزل عن السياسات والصراعات، سواء أكانت داخلية أم خارجية؛ كما تُطمس الأسباب التي أدّت إلى تراجع هذه الحضارة وجمودها وصولاً إلى انحطاطها وإلى الحالة التي وصلنا إليها اليوم مع الحركات الإسلامية "الرافضة".

إن هذه الأسباب (أسباب التراجع)، تكمن بالدرجة الأولى في انتصار الفكر الأحادي في الإسلام، وإحلاله مكان عقيدة "التوحيد" التي تعني، على مستوى العيش في الدنيا، الكثرة والتعدد والاختلاف، وبالتالي تعني الحرية والتسامح واحترام الثقافات كلها على قاعدة "الفطرة الإنسانية"، وحقوق الإنسان الطبيعية.

وقد ترجم انتصار الفكر الأحادي في الإسلام نفسه، فكراً سلطانياً واستتباعاً على صعيد علاقات الدولة بالمجتمع، وفكراً نافياً على مستوى الاعتقاد، وذهنية رافضة لأي تبديل أو تغيير في الأفكار والمفاهيم، وموقفاً رافضاً للتعلّم من تجارب الآخرين ومناهجهم وعلومهم.

الراجح أن قطيعةً حدثت في تاريخ الذهنية الإسلامية المنفتحة والحرّة، في زمن تاريخي ينبغي دراسته بمزيد من الروية والتأمّل والتفكير. وعندما نقول "زمناً تاريخياً" حدثت فيه القطيعة، نعني جملة من السياقات التاريخية التي تقاطعت لتولّد حالة ذهنية أخرى انعدم معها الانفتاح، وتوقف الاجتهاد والإبداع، وانطوت العقول على نفسها تخزن في ذاكرتها ما التقطت وتعيد تكرار ما حفظت بصيغة شروحات وتعليقات، وتتقيد بأصول السلف وقواعده ولا تحيد عنها خوفاً من البدعة أو التكفير أو التأثيم أو الخروج.. ولاعتقادها أن الماضي كان الأحسن والأفضل والأكمل، ولاعتقادها أن وراء "الأحسن" سبباً واحداً.

يصعب الحديث عن توقيت بدايات هذا الزمن التاريخي. على أن باحثين

يقترحون القرن الثاني عشر الميلادي، لا لأنه قرن جمود، فقد استمر فيه بعض الإنتاج المهمّ، بل لأن الفكر الأحادي والذهنية الإلغائية شرعا يهيمنان انطلاقاً من المؤسسات السلطانية وهيئاتها التعليمية والفقهية والقضائية في العالم الإسلامي. ومن هنا يمكن التقديم للفرضية الثانية لهذا المبحث.

٢ ـ حال الجمود في الحضارة الإسلامية وتوقف دينامية الازدهار (الشعور بالتفوق وعدم الإحساس بالحاجة للآخر، أي للحوار والتعارف والتعرّف):

يرى البعض أن الاعتقاد بـ "الجبر"، والتسليم بما هو "مكتوب"، كان وراء جمود الإنسان المسلم وعدم سعيه. إلاّ أن آيات كثيرة تؤكّد على عكس ما تذهب إليه هذه الفرضية إذ يحثّ القرآن الكريم على الحرية وتحمُّل المسؤولية والسعي وراء الكسب والعمل وتحصيل العلم والاستزادة. لذا فإن سيطرة فكرة "الجبر" على العقول يمكن أن تكون نتيجةً لا سبباً. ولذا فإن وراء بدايات النكوص أسباباً تاريخية معقدة، ويجب البحث عنها في السياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما في صيغة ودور المؤسسات التعليمية والقضائية والسلطوية التي تقاطعت مع تلك السياقات واستجابت لها.

أوّل ما يلفت بعض الباحثين نظام التعليم "المقنّن" الذي بدأ يأخذ مجراه مع السلطة السلجوقية التي أسّست الجامعات والمدارس الرسمية، ابتداءً من القرن الحادي عشر واستمرت في الثاني عشر. صحيح أن إقامة المدارس والجامعات من قبل الدولة كان عملاً عظيماً، لكن ينبغي على الباحث المعاصر أن يدرس طبيعة المناهج والطرائق التي اعتُمدت فيها. إنها طريقة حفظ النصوص غيباً وعن ظهر قلب؛ إنها أيضاً تقليد للمعلم الذي هو "المرجع" أو "الولي" أو "الإمام".. إنها أيضاً وبالنتيجة تلقين الطلاب تعاليم المذهب وأصول "العقيدة الصحيحة"، ووفقاً لآراء أهل الدولة ومتكلّميها وقُضاتها وفقهائها وكتّابها، الأمر الذي يعني سيادة علوم الدين على الفلسفة وعلى كل العلوم الوضعية الأخرى التي بدأت تُعتبر "علوماً دخيلة" في مدارس النظاميات. لقد مثّلت هذه المدارس الاتجاه الرسمي الأحادي في التعليم اعتباراً من القرن الثاني عشر.

يقول جورج المقدسي، واضع كتاب **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب**، في هذه الظاهرة: «مع ظهور المدرسة بدأت المعاهد التي

تدرّس العلوم الدخيلة في الاندثار تدريجياً إلى أن انقرضت بحلول القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وهو القرن الذي عمدت فيه "دار الحديث" في دمشق، وهي مؤسسة تعليمية وثيقة الصلة بالمدرسة، إلى رفع مرتبة مدرسة الحديث إلى مرتبة مدرسة الفقه، مع اتخاذها لاسم "الدار" في الوقت نفسه، كما لو كانت تقصد بذلك توكيد انتصار أهل الحديث على بقايا معاهد العلم التي كانت تُدرّس العلوم الدخيلة، وهي دار العلم وما شابهها من مؤسسات تعليمية. ومن المعلوم أن المعاهد التي كانت تُدرّس بها العلوم الدخيلة (أي الفلسفة، وعلوم الطب والكيمياء والرياضيات والمنطق.. إلخ)، هي المعاهد المختلفة التي كانت تلحق بأسمائها مثل هذه الألفاظ: "دار"، "بيت"، "خزانة"، وهي مكتبات أساساً، وكذلك المستشفيات والمارستانات، المشتقة من لفظة "بيمارستان" الفارسية»[1].

عندما يُشار إلى انقراض "معاهد العلم" لتحلّ محلها المدارس الدينية وحدها، وعندما يُفرض في هذه المدارس الدينية منهج الأشعرية وحده، وآراء الغزالي وحدها، أي "تهافت الفلاسفة"، فمن الطبيعي أن يؤدي هذا النمط من التدريس إلى الاكتفاء بدراسة الأحكام الفقهية الناجزة، بناءً على مذاهب رسمية معتمدة بعد أن انقرضت مذاهب وحصر التقليد بمذاهب معيّنة، وبالتالي من الطبيعي أن يؤدي هذا الحصر إلى الاستغناء عن الاجتهاد في العلوم الإسلامية، والاستغناء عن "العلوم الدخيلة".

مسار طويل من التقليد وشرح التقليد وإعادة شرحه في كتب الأخبار المروية وكتب الأحكام المستعادة، ومسار طويل أيضاً من كتابات شتّى حول كرامات أولياء طرق الصوفية في كل المراحل وكل الأمكنة، يقودان المجتمعات الإسلامية إلى نمط من ثقافة سائدة لها خصوصيتان مترابطتان:

ـ تعميق اعتقاد المسلم بالاستغناء عن كل "دخيل" بل احتقاره باعتبار ثقافته الإسلامية متفوقة وكافية ووافية وفيها كل الحلول.

ـ نسيان حالة الانفتاح والاقتباس والتي كانت سبباً لذاك التفوق في العصور الإسلامية الأولى؛ بل نسيان شتى العلوم التي اقتُبست عن الآخرين من رياضيات وفلسفة وعلوم طبيعية، بل اعتبار بعضها "بدعاً" وبعضها الآخر "كفراً" أو "زندقة".

يذكر ألجبرتي في أوائل القرن التاسع عشر حواراً جرى في لقاءٍ بين الوالي

---

(١) جورج المقدسي، **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب**، ترجمة محمود سيد محمد، جدة، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، ص ١١ ـ ١٥.

التركي وعلماء الأزهر خلاصته: «أن الوالي العثماني في مصر كان له رغبة في العلوم الرياضية»، وإذ اجتمع مع شيوخ الأزهر، تكلّم معهم وناقشهم وباحثهم، ثم تكلّم معهم في الرياضيات فأحجموا. قالوا: «لا نعرف هذه العلوم». وفي لقاء آخر مع شيخ جامع الأزهر الشيخ عبد الله الشبراوي، يستوضح الوالي هذا الأمر بقوله: «سألتكم عن مطلوبي من العلوم فلم أجد عندكم منها شيئاً، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل ونبذتم المقاصد». ويرد شيخ الأزهر: «... إن غالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث، كعلم الحساب..»[1].

ويذكر جمال الدين القاسمي في **مذكراته** خبراً عن حادثة شهدها في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الحادثة المعروفة بحادثة المجتهدين في العام ١٨٩٥، وخلاصتها أن مجموعةً من العلماء الشباب ـ وكان القاسمي بينهم ـ توافقوا على اجتماعات دورية يقرأون فيها كُتب الحديث والتفسير ويتدارسونها بصورة مباشرة، فلما وصل خبرهم لقاضي المدينة ومفتيها أُلقي القبض عليهم بتهمة "الاجتهاد". وينقل القاسمي رأي القاضي المفتي بهذا "الجرم" وخلاصته أنه يُحظّر قراءة كُتب الحديث والتفسير بشكل مباشر، ويطلب اكتفاء طلاب العلم الديني بقراءة كُتب الفقه فقط، أي كُتب الأحكام الناجزة والمعتمدة. ولولا تدخل أعيان دمشق لكان حُكم بنفي هؤلاء المتدارسين للحديث من الشام. ويعلّق محقّق المذكرات ظافر القاسمي بأنه شهد في صباه في مطالع القرن العشرين مطارحات في دمشق تتساءل هل تعليم الجغرافيا أو علوم أخرى كالفيزياء أو الكيمياء "حلال أم حرام"؟[2]

لا شك في أن أسباباً تاريخية ساعدت طيلة كل هذه القرون على انتصار هذا النمط من التعليم وهذا النوع من الذهنية التي تتوهم تفوقها. وقد يكون في طليعة هذه الأسباب الغزوات والحروب التي أطبقت على العالم الإسلامي من خارجه بدءاً بغزوات المغول إلى الحروب الصليبية إلى الحروب المتوسطية التي قامت في سياق طرد المسلمين من إسبانيا وردود الفعل على ذلك، إلى الحروب الاستعمارية المتأخرة. وسواء أحرز المسلمون في بعض هذه الحروب انتصاراتٍ أم حصدوا في

---

(١) عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٨، ج١، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) جمال الدين القاسمي، **مذكرات**، تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق، مكتبة أطلس، ١٩٦٥، ص ٥١.

بعضها الآخر هزائم، فالملاحظ أن القتال كان يتم بناءً على "حمية دينية" و"جهاد" أُفرغا من مضمونهما الرسالي الحضاري، أي من الدعوة وموقف التعارف والدفع الحضاري. بل إن القتال شابه الكثير من التوتر السلبي حيال أهل الذّمة والمستأمنين من "أهل الكتاب" وحيال العالم غير الإسلامي الذي اعتُبر "دار كفر"، بل حيال كل ما هو "مختلف". تفاقم التطلّب لأسلمة غير المسلمين في الداخل، وتفاقمت الدعوة لقمع وتصفية كل من يخرج عن معتقدات الجماعة وعن مبدأ "الإجماع" الذي أضحى إجماعاً لدى فقهاء الدولة. لقد فُهم "الإجماع" توافقاً بل تواطؤاً ضمنياً بين جموع العامة وغرائز الدهماء وأهواء السلطان. وسواء انتصر السلطان أم انهزم، فإنه كان للنصر أو الهزيمة نتيجة مشابهة أو ثمن واحد، ألا وهو تقديم ضحية في موكب النصر أو كبش فداء في مأتم الهزيمة، والضحية عادةً تتمثل بإلغاء من يُعتقد بأنه خارج على العقيدة "الصحيحة" وعلى إجماع الأمة. مثلٌ على ذلك إعدام الفيلسوف الصوفي السهروردي وبأمر من السلطان الأيوبي في حلب، وإحراق كتب ابن رشد في قُرطبة. وتتكرر مشاهد إعدام من يوصف بأنه من أهل البدع والرافضة من قبل أهل الدولة ومؤسّساتها الدينية، بدءاً بمقتل "الشهيد الأوّل" محمد بن مكي الجزيني في العهد المملوكي إلى مقتل "الشهيد الثاني" زين الدين بن علي في العهد العثماني. وكل هذا كان يتمّ من ضمن الوهم القائل بأن رصّ الصفوف خلف "العقيدة الصحيحة" والانقياد وراء من يمثّلها من سلاطين وفقهاء هو طريق الخلاص[1].

ثمة شعور عارم بالتفوق والاطمئنان المفرط إلى النفس كانا يؤسّسان لأنوية ذاتية سادت قروناً من الزمن. وعلى هذه "الأنوية الإسلامية" ظلّت التعبئة العامة للناس والجماهير تقوم على فكرة أن "آخرين" يتآمرون على الإسلام والمسلمين. أما سؤال أين أصبح هؤلاء "الآخرون" في التاريخ، أي في موازين القوى وفي سباق العلوم والأفكار الفلسفية والسياسية والعلمية؟ فقد تأخر طرحه إلى وقتٍ أضحى فيه الفرق بين الوضعين فرقاً زمنياً وحضارياً واسعاً. في القرن الثامن عشر، اكتشف الأتراك العثمانيون[2] وكذلك سلاطين المغرب فرقاً في التنظيم والعدة العسكرية بين

---

(١) راجع حول سيرة الشهيدين ومقتلهما: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

(٢) عنهم، انظر: خالد زيادة، **اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٢٠ ـ ٢٤.

الشرق والغرب، فظنّوا أن هذا وحده سبب تقدم الغرب. وفي القرن التاسع عشر، اكتشف هؤلاء ومعهم العرب (بعد الحملة الفرنسية) أن ثمة أسباباً أخرى: علوم الحضارة الغربية وعقلانيتها ودساتيرها وبعضهم "شورويتها" (بدل أن يقولوا أنظمتها الديمقراطية).

لاحقاً برز موقفان تجاه هذا الاكتشاف أو الوعي المقارن: اتجاه يبرّر الاقتباس عن الغرب والأخذ عنه من ضمن الموقف القائل «بضاعتنا رُدّت إلينا»، والمقصود أن الغرب سبق أن اقتبس عن الإسلام وتأثّر به، بل إن حضارته كانت امتداداً واستكمالاً لحضارة العرب والمسلمين.

واتجاه آخر ظل يصرّ على أن "الاقتباس" بدعة، وكفراً، وما زال هذا الاتجاه، خصوصاً مع توالي الهزائم والانتكاسات وأخطاء السياسات والاستراتيجيات الاستعمارية الغربية "المميتة" و"القاتلة"، يولّد شتى المواقف الرافضة أو الهجومية من غير حساب، أو النكوصية من غير تقدير لحتميات العالم الجديد وتحدّياته الاقتصادية والعلمية. ويحتلّ الخطاب الداعي إلى محاربة "الغزو الثقافي الغربي" مركزاً محورياً في هذا التفكير.

يهمُّنا في هذا المبحث التوقف عند هذه المسألة، ذلك أن مسار هذين الاتجاهين في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، حمل التباسات كثيرة وجعل من غموض المواقف أمراً معطّلاً للآمال والاحتمالات التي نشأت في بدايات عصر النهضة العربية الحديثة والتي لا تزال تُداعب عقول الكثير من النهضويين والإصلاحيين المسلمين حتى اليوم.

ومن هنا نطرح السؤال حول الشروط التاريخية والذاتية لفعالية الاتجاه القائل بتفاعل الحضارات.

٣ ـ حال الحضارة الغربية في تأثرها بالحضارة الإسلامية: شرط الفعالية في التأثير والتأثر، أو شروط التجاوز.

إن دراسة تأثيرات الحضارة الإسلامية في الإحياء النهضوي الأوروبي Renaissance، دراسةٌ متشعبة الحقول وكثيرة العدد ومتعددة الأهداف، حسب مصدر المقاربة وخلفية الأهداف.

لذا، فإن هذا المبحث لا يتسع لتعداد إنجازات الحضارة الإسلامية وتجليات

تأثيراتها في مسار الحضارة الغربية، وتكفي إشارات متفرقة مقتبسة من دراسات متخصصة في هذا المجال:

في دراسة لـ جون براند تراند (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) بعنوان «إسبانيا والبرتغال» (منشورة في **تراث الإسلام**، بإشراف توماس أرنولد)، نقرأ: «كانت إسبانيا نبراساً لأوروبا ومشعلاً. ولكن من هم أولاء حاملو المشعل؟ كانت الألسن قد درجت على تسميتهم بالمغاربة Moors أو العرب».

«صار أغلب المسلمين الإسبان يتكلمون بلغتين منذ ولادة الجيل الثالث أو الرابع بعد الفتح سواء في هذا ذوو الأصل العربي الخالص (وكانوا أقلية ضئيلة آنذاك)، أو ذوو الأصل المسيحي الإسباني. واستخدموا فضلاً عن اللغة العربية (الرسمية) اللغة الرومانسية الدارجة، لغة تخاطب المستعربين المسيحيين الذين بقوا يعيشون في ظل الحكم العربي».

أما في أثر الموسيقى، فقد «تُرجمت ما بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلادي، عدة رسائل يونانية إلى اللغة العربية، وألف باللغة العربية نفسها رسائل موسيقية أصلية عظيمة، دبّجتها أقلام الكندي والفارابي وابن باجه وابن سينا وغيرهم. وعندما بدأ طلاب العلم يفدون من الشمال إلى طليطلة، انتشرت هذه الكتب العربية بالتدريج في أوروبا بتراجم لاتينية»[١].

وفي مقالة "الجغرافية والتجارة" لـ ج. أ. كرامرز، نقرأ: «التجارة من أقوى العوامل وأشدّها فعالية في نقل الفكر والثقافة إلى شعوب أوروبا التي كانت تتوق إليها وتتقبّل بحماسة منافعها وفوائدها بفضل ملوكها أمثال روجر الثاني صاحب صقلية. ومن الوسائل العديدة التي أوجدتها العلاقة التجارية لإحلال التعاون الوثيق بين المسلمين والمسيحيين عوضاً عن الجفاء، إنشاء الشركات التجارية الموحدة وإبرام المعاهدات التجارية (. . .) انصبّت الثروة التي جمعها العالم الإسلامي خلال خمسة قرون على أوروبا انصباباً. وأن عدداً من الأسماء التي ثبت استعمالها في لغات الغرب ترينا أية بضائع كانت تُستورد من البلاد الإسلامية. فالموسلين Muslin مشتقة من الموصل، والدمسق Damask من دمشق، وبالداجين Baldachin أصله نسيج يُصنع في بغداد، وغيرها من المنتوجات ذات الأسماء العربية أو الفارسية (. . .)

---

(١) جون براند تراند، «إسبانيا والبرتغال»، في **تراث الإسلام**، إشراف توماس أرنولد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢، ص ١٥ ـ ٧٢.

والقول يصدق أيضاً على دخول صناعة نفيسة القيمة هي "الورق"، فإن أوروبا تعلّمت صناعته ولا شك من الشعوب الإسلامية في حدود القرن الثاني عشر. وبالأخير فقد حفظت لنا معاجم المصطلحات التجارية أبلغ الشواهد والأدلة على حقيقة النفوذ الذي كانت تمارسه التجارة العربية والنقل التجاري العربي وبلغ أثره في تقدم التجارة المسيحية. ففي كلمة سترلنك Sterling مثلاً توجد لفظة Stater الإغريقية القديمة ولم تصل إلى الإنكليزية إلا من طريق اللغة العربية. وكلمة Traffic مشتقة ربما من تفريق، وثمة كلمة شائعة هي Tarrif وهي تحريف الكلمة العربية تعريف، الدالة على وصف البضاعة (. . .) وكلمة Magazine المشتقة رأساً من اللفظة العربية مخزن أو مخازن (. . .) والصك هو الجيك Cheque، واللفظة الألمانية Wissel ربما أصلها عربي وصل. . .»[1].

وفي مقالة «الأدب» بقلم هاملتون جبّ، نقرأ: «. . . إن حقائق دامغة لا يُماري فيها أحد. فالأمثال الشرقية والحكايات الشرقية وما لفّ لفها من المصنفات تتمتع بشهرة واسعة في القرون الوسيطة. وأول كتاب طُبع في إنكلترا **حكم الفلاسفة وأقوالهم** *The Dictes and Sayings of the Philosophers*، كان مترجماً عن أصل عربي. وللمرة الثانية نجد في القرن الثامن عشر ما لا يقل عن ثلاثين طبعة من نصوص **ألف ليلة وليلة** باللغتين الإنكليزية والفرنسية. ومنذ ذلك الحين نُشر أكثر من ثلاثمائة طبعة لهذه القصص في جميع لغات أوروبا الغربية. وطار صيت عمر الخيام في إنكلترا وأميركا أكثر مما اشتهر اسمه في بلاد فارس»[2].

وحول تأثير الحضارة الإسلامية في مجال المدارس والكليات في أوروبا يتحدّث جورج المقدسي عن المتشابهات بين أنظمة التعليم في كلٍّ من الحضارتين. ومن هذه المتشابهات اعتماد المدرسة والكلّية على نظام الوقف أو المؤسّسة الخيرية، اعتماد المناظرة في الدراسات الفقهية واللاهوتية، وضع الخلاصات كما هو مثال ابن عقيل وتوما الأكويني، اعتماد الإجازة للتدريس، شهادة الترخيص بالتدريس. . . إلخ. يقول إن هذه المتشابهات وغيرها لا يمكن أن تكون نتيجة الصدفة الحتمية. فالقرن الثالث عشر الذي بدأت تنشأ فيه الكليات الأوروبية لتدريس اللاهوت، يجيء بعد أكثر من قرنين على نشوء المدارس والمعاهد في الحضارة الإسلامية. وبسبب ما

---

(١) ج. أ. كرامرز، «الجغرافية والتجارة»، المرجع نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٦٤.

(٢) هاملتون جبّ، «الأدب»، المرجع نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٣٠٢.

يلاحظه من تواتر المتشابهات في الوظائف والمصطلحات، فإن التأثير كان يتمّ من جانب الحضارة الإسلامية الأقدم. على أن استعارة حضارة ما عناصر من حضارة أخرى، لا تعني حكماً استمرارية الحضارة المؤثِّرة في التقدم. فقد يحدث ـ كما يقول المقدسي ـ للحضارة المستعيرة، وقد دعمتها مؤثِّرات وحوافز الابتكار والأساليب الجدية، أن تقفز إلى الأمام وتتقدم بمرور الزمن على الحضارة التي استعارت منها حوافزها الأول. ومن حوافز الابتكار في الغرب التفكير بوضع شروط قانونية لاستمرار المؤسسة التعليمية، ومن ذلك استنباط شكل جديد للاستمرار، وهو نظام "الهيئة ذات الشخصية الاعتبارية"، في حين أن الوقف في الإسلام لم يضمن بسبب تدهوره استمرارية المؤسسة التعليمية دائماً فيها[1].

رافقت تأسيس الجامعات والكليات في أوروبا حركة ترجمة واسعة، معظمها تمّ من العربية إلى اللاتينية. كان الغرب قد عرف بعض كتب ابن سينا منذ القرن الثاني عشر، أما في الثالث عشر، فإن حركة الترجمة ستصبح منتظمة تتناول شتى حقول المعرفة. وأهم الترجمات كانت لكتب ابن الهيثم في **البصريات**، كما تُرجمت بعض كُتب الكندي والفارابي والغزالي (. . .) كانت طليطلة وجنوب إيطاليا وصقلية أهم مراكز الترجمة.

أما الترجمات التي ستلعب الدور الأهم فهي ترجمة شروحات ابن رشد لكتب أرسطو وخصوصاً لكتب ثلاثة رئيسية لم يكن الغرب يعرفها وهي كتاب **النفس**، وكتاب **الطبيعة** وكتاب **ما بعد الطبيعة**[2].

وشكّلت شروحات ابن رشد وأفكاره في الجامعات الأوروبية، ولا سيما في جامعة باريس، مادةً لنقاش ثري وغني، وأصبح لها أنصارها المدافعون عنها وهم الذين عرفوا بجماعة "الرُشدية اللاتينية". خاض هؤلاء وعبر فهمهم الخاص لابن رشد في شرحه لوحدة العقول أو وحدة النفوس، ولفكرة قِدَم العالم، معركة استقلال التفكير الفلسفي عن اللاهوت. هذه المعركة كانت مكلفة ومريرة في الغرب، ولم تؤتِ ثمارها إلا مع ديكارت في القرن السابع عشر. وقبل ذلك كانت أفكار ابن رشد في عصر النهضة، أي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، هي أفكار

---

(١) قارن: جورج المقدسي، **نشأة الكليات**، م.س، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٨.

(٢) انظر: جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، ص ١٤ ـ ١٨.

الأنتليجنسيا المجدِّدة أو التي تسعى إلى التجدد في جامعة باريس (السوربون) في فرنسا وفي جامعة بادوا في إيطاليا. ويرى فريق واسع من الباحثين من الغرب ومن العرب أن الرشدية كما استوعبها الفكر الغربي اللاتيني آنذاك واستخدمها كانت وسيلة للوقوف في وجه هيمنة الفكر اللاهوتي ومن أجل التعبير عن الإنسان المتحرر من هيمنة فكرة الخطيئة، ومن أجل تأكيد قدرة العقل وأهمية العمل. ومن هنا يعتبر البعض «أن الرشدية اللاتينية كانت نقطة التحوّل الفاصلة في تاريخ الغرب. أي أن الغرب الحديث لم يبدأ مع عصر النهضة الأوروبية بل ولد في القرن الثالث عشر»[1].

القرن الثاني عشر هو، إذن، قرن تخلّص العالم الإسلامي من ابن رشد، والقرن الثالث عشر هو قرن انتقال ابن رشد إلى جامعات أوروبا، أي تبنّيه أوروبياً. ثمة مفارقة لافتة إذن. لكن المفارقة تحتاج إلى مزيدٍ من التأمل والتفكير.

ليس المقصود بالإشارة إلى حالة ابن رشد كحالة مفارقة بين موقفين (موقف نابذ وموقف حاضن) التعويل الكلّي على دور الرشدية اللاتينية ـ وهي وجه من أوجه تأويل ابن رشد ـ في غرس بذور النهضة الأوروبية، بل إنه مجرّد مثل على حالة التعامل الأوروبي المبكر مع "الأفكار"، وعلى طريقة استدخال هذه الأفكار في الجامعات وفي أوساط المثقفين بصورة سجال وصراع فكري كان من شأنه أن يهزّ بعض اليقينيات المؤسّسية السائدة في المجتمعات الأوروبية، ويخلق حالة ذهنية متوثبة ومتجاوزة للقديم وللثقافات المحلية الجاذبة.

على أن "التجاوز" الذي حقّقته اعتباراً من القرن الخامس عشر (القرن المعروف بعصر الإحياء أو النهضة) وحتى الثامن عشر (القرن المعروف بعصر الأنوار)، لم يكن بسبب تجانس تلك المجتمعات قومياً أو دينياً، أو بسبب انقيادها لعقيدة واحدة أو قائد واحد، بل لم يكن ذلك بتأثير سبب واحد في كل حال.

ـ فلا العودة إلى القديم اليوناني والروماني كان السبب الوحيد كما يرى أنصار المركزية الأوروبية والمعتقدين بـ "المعجزة اليونانية" على أنها الأصل والمرجع.

ـ ولا العودة إلى التراث اليهودي ـ المسيحي وتجديده فحسب كان السبب الوحيد أيضاً، كما رأت وترى بعض الأصوليات الغربية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥.

ـ ولا كان ذلك لأن الحضارة الإسلامية انتقلت إلى أوروبا بعلومها وفلسفتها فحسب، فتبناها الأوروبيون كما يحب بعض المسلمين أن يؤكدوا ذلك، تشجعهم على ذلك أدبيات بعض المستشرقين وتحفّزهم إليه الرغبة في استعادة المجد الضائع من "مقتبسي" أسبابه.

قد تكون جميع تلك المؤثّرات حاضرة بالفعل، لكن آليات فعلها لا تنجم عن وضعية ساكنة وقرار إرادوي يطلب الأخذ عن هذا وترك ذاك، أو تحريم فكرة وتجويز أخرى.

لا شك في أن مقاومةً للتجديد حصلت في أوروبا، ولا شك في أن تحريماً كنسياً حصل لأفكار ونظريات كما يعرف الجميع، لكن الأفكار التجديدية والإصلاحية والثورية كانت في كل الأحوال تشق طريقها في شتى المجالات نحو نظام جديد للحياة.

تجلّى ذلك في مغامرة اقتحام المحيطات واكتشاف المجهول، وفي البحث عن الثروة والمعرفة أنّى وُجِدَتْ، وفي تقديس العمل واعتباره قيمة أخلاقية ومسلكية ومهنية ودينية، وفي شيوع ذهنية أخذ المبادرة في الاقتصاد والعمل والمنافسة، وفي تبلور دورٍ للدولة يقضي بحماية الفرد ـ المواطن، والتشجيع على الإنماء والاستثمار وحماية الحقوق وصولاً إلى الدولة الديمقراطية. تجلّى ذلك أيضاً في الانكباب على دراسة التواريخ العالمية والبحث في الحضارات والثقافات والمعتقدات في شتى أنحاء العالم. صحيح أن تلك الدراسة وذاك البحث كانا جزءاً من حالة التوسّع الأوروبي، بمرحلتيه الماركنتيلية والإمبريالية، لكن المسار والنتيجة كانا يتجسدان في معرفة متراكمة ومتنوعة تأخذ مجارٍ وحالات مختلفة حسب الأشخاص والطبقات والحكّام والدول، بدءاً من حالة الزهدية العلمية التي تميز الكثير من العلماء في الغرب، إلى حالة التوظيف السياسي للعلم والمعرفة في مراكز اتخاذ القرار.

خلاصة القول إن مسالك النهضة الأوروبية وأسبابها كثيرة، ليس هنا مجال التوسّع فيها. على أن قاسماً مشتركاً نلاحظ أنه كان يجمع بين المشاريع النهضوية في كل أنحاء العالم، وفي معظم تجارب التاريخ العالمي، ألا وهو **الاستعداد للتعلم من الآخرين والانفتاح على العالم واحترام ثقافة الغير.**

كان هذا شأن الحضارة الإسلامية أيام ازدهارها، وكان هذا شأن الحضارة الغربية في مرحلة نهوضها حتى "ثورتها الصناعية" و"عصر أنوارها". وكان هذا

شأن النهضة اليابانية الحديثة، عندما انصرف حكّامها وفرسانها ونُخبها إلى التعلّم من الغرب، حتى كان القضاء على الأمية كلياً في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، حيث عُمّمت المدرسة والجامعة الحديثة والبعثات الكثيفة إلى الخارج، وحتى عمّ التفكير العلمي وأخلاقيات العمل والإنجاز ارتكازاً إلى تزاوج حيزين في الذهنية والشخصية: حيز علوم الغرب وحيز ثقافة اليابان.

هذا في حين ما زال العالم العربي يُعاني من أمية تبلغ نسبتها ٥٠ بالمئة حتى اليوم، وما زالت ثقافتنا تنتج من يدعو إلى مقاومة "الغزو الثقافي الغربي" بدون تبصُّر، وما زالت أجهزة الرقابة من طرف الحكومات أو من طرف العصبيات الحزبية الأهلية تمنع الكتابة والنشر وإبداء الرأي في أكثر من مكان عربي.

ومع هذا، يجري الحديث عن تأثيرٍ ما لحضارة الإسلام في الغرب، بل ويجري الحديث أيضاً عن "حوار" للحضارات!

قد يكون مثل هذا الحديث صحيحاً في وجه من الوجوه. فلقد مارست الحضارة الإسلامية تأثيرها في الغرب فعلاً، ولكن ما معنى أن نشدّد على ذلك اليوم، وقد أضحى ذاك جزءاً من الماضي البعيد؟ بل ما معنى ذلك ونحن نعاني اليوم حالة قلق وإرباك وتفكك، بل إن بعض قطاعات مجتمعاتنا تعاني حالة جمود وشطط، وبعض قطاعاته الأخرى تعاني هجرة أدمغةٍ وهجرة يد عاملة، وهجرة نفوس يائسة؟ البطالة الاقتصادية والبطالة السياسية والبطالة الثقافية والعلمية تسدّ جميعها الأبواب وتكاد تخنق الجميع. إذن، كيف نحاور، ونحن على ما نحن عليه؟

لكي يستقيم اليوم شعار "حوار الحضارات"، الذي صيغ في مواجهة "صدام الحضارات"، ولكي يأخذ الحوار مجراه الفعلي كعملية تأثير وتأثر أو تفاعل، ينبغي للمحاور أن يكون نداً، أي أن يكون منتجاً لحضارة معاصرة. وبالنسبة للعرب والمسلمين، إذا شاؤوا أن يكونوا طرفاً في حوار الحضارات، فلا بد أن ينتجوا في الحضارة المعاصرة لا أن يكتفوا بالتذكير بتراث حضاري نبيل ورفيع. إن الحوار الحضاري المثمر لا يمكن أن يتمّ بين حضارة ماضٍ متجاوز وحضارة حاضرٍ مؤسِّس لمستقبل. معنى ذلك أنه لا يمكن لحضارة قديمة أضحت ذكرى أو درساً أو تراثاً، أن تكون مرجعاً لمحاورة مثمرة في هذا العصر، إلاّ إذا استأنف أصحابها إعادة خلقها وصياغتها في حضارة جديدة معاصرة.

نعم يمكن للعرب والمسلمين أن يروا في حضارتهم القديمة "جذوراً"، ولكن

لا يمكن لهذه الجذور أن تورق وتتفتح زهراً وثمراً إلاّ بتلقيح جديد. هكذا يجدر بنا أن نفهم حوار الحضارات اليوم، وهكذا يجدر فهم معنى التأثير والتأثر، أي التفاعل ما بين الحضارات في جميع مراحل التاريخ وحتى في مراحل الحروب

ـ ٢ ـ

الحرب والحضارة في ألوان من خطاب الذاكرة والتاريخ

صليبية وجهاد وحرب عادلة وفرادة ونهاية تاريخ وصدام حضارات

السؤال والفرضية: التمييز بين الأزمنة في المشاهد التاريخية:

يحاول الباحث انطلاقاً من سؤال يتكرر طرحه: «الحضارات صراع أم حوار؟»، أن يقدم معالجة للموضوع فرضيتها الأساسية أنه من الصعب وضع الموقف أمام خيارٍ من داخل هذه الثنائية القاطعة: «حوار أم صراع». فالمسألة ليست مجرد خيار إرادوي لفردٍ أو لأفراد يقرّرون كيف يجري فعل الثقافات أو الحضارات، وكيف تتحدّد مجاريها بين الشعوب والأمم، سلماً أو حرباً. إن سير الوقائع، وخاصةً على مستوى العقليات والذهنيات والأفكار، أمر أكثر تعقيداً وتركيباً، لدرجة يصعب، حتى لا أقول يستحيل، على الباحث في التجارب التاريخية الكبرى أن يفرد العناصر بين سلم وحرب، وبين صراع وحوار، وبين حتميات وممكنات، كما حاولنا تبيان ذلك في المبحث الأول.

فكيف يمكن للمؤرّخ المعاصر والباحث الاجتماعي أن يتعامل في هذا الخليط من الخطابات، وكلها تستقي من التاريخ وتدّعي وصلاً ووصالاً به؟

مهما يكن، فإن محاولةً في الذهاب والإياب بين الماضي والحاضر قد تُساعد في الإضاءة أو على الأقل في التخفيف من الالتباس والغموض في خلط المفردات ومزج أزمنتها التاريخية.

يميّز المؤرّخ الفرنسي جاك لوغوف بين نوعين من التاريخ: تاريخ الذاكرة الجماعية وتاريخ المؤرّخين. الأولى تبدو، كما يقول، أسطورية بشكل أساسي، مشوّهة، تخلط الأزمنة ولكنها على كل حال هي حالة المعيش للعلاقة التي لا تنتهي

بين الماضي والحاضر. على أنه من المرغوب أن يقوم الخبر التاريخي الذي ينتجه المؤرّخون المحترفون (. . .) بتصحيح التاريخ التقليدي المغلوط. فالتاريخ يضيء الذاكرة ويُساعدها على تصحيح أخطائها[١]. . .

لكن المشكلة تبرز حين يحاول الباحث أن يفصل بين مستويين: مستوى البحث التاريخي الذي يتوخى "العلمية" و"الموضوعية"، ومستوى تعبيرات الذاكرة الجماعية التي تتبدّى في الرواية والثقافة الشفهية والعقلية والذاتية، بل أيضاً في السلوك والمواقف والرموز. بل إن الذاكرة غالباً ما تخترق الخطاب التاريخي مهما اتسعت وتحصّنت عدّة ذاك الخطاب من ناحية المنهج والطرائق العلمية. فالمؤرّخ متجاذب ـ كما يقول مارك بلوخ ـ بين حركتين: حركة الذهاب إلى الماضي وحركة الإياب إلى الحاضر[٢]؛ إنه، بتعبير آخر، متجاذب بين ذاكرة ماضية ومخيلة مستقبلية، والحاضر يقف بينهما كنقطة توازن أو نقطة ارتكاز. والمؤرّخ هو دائماً ابن حاضره، يحمل همومه ويُسائل عبرها ماضيه في تصوّر معلن أو مكتوم للمستقبل؛ في تصورٍ قد يكون متفائلاً أو حذراً أو يائساً. . .

وفي حقل موضوعنا، أعني طبيعة العلاقة بين الحضارات، صراعاً أو حواراً، تدخل الكتابات التاريخية من هنا وهناك في باب العلاقة المعقدة والمركّبة بين الذاكرة والتاريخ، بين ماضي المؤرّخ وحاضره وتصوّره الضمني للمستقبل. كما تدخل أيضاً في باب الصورة أو المرآة، صورة الحضارة الغربية في أدب المؤرّخين والباحثين الغربيين[٣]. وهذا وذاك يدخل في باب أوسع، هو باب التأريخ لزمن كل خطاب باعتباره نتاجاً وتعبيراً عن ظروفه الزمانية والمكانية.

لا يتسع البحث، ولا هو مطلوب منه، على ما أفترض، أن يتوسّع في التأريخ لصور الإدراك المتبادل في كل من الأدب التاريخي الغربي الذي تناول الإسلام والمسلمين، وفي الأدب التاريخي العربي والإسلامي الذي تناول الغرب والغربيين[٤]

---

(١) J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, 1988, p. 194.

(٢) Marc Bloch, *Apologie pour L'histoire, ou métier d'historien*, préface de J. Le Goff, Paris, Armand Colin, 1993, p. 10.

(٣) حول الصورة الغربية للإسلام والمسلمين، يمكن الرجوع إلى: مكسيم رودنسون، «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية» في: **تراث الإسلام**، القسم الأول، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص ١٠ ـ ٣٧.

(٤) من وجهة نظر عربية وإسلامية، قارن: Hicham Djait, *L'Europe et L'Islam*, Paris, Seuil, 1978 (الترجمة العربية: **أوروبا والإسلام**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥)

سأكتفي بالتوقف عند ثلاث مراحل تاريخية متتابعة ومتداخلة: مرحلة "الحروب المتوسطية" والخروج منها في القرن السادس عشر، ومرحلة "الحروب الاستعمارية" في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والمرحلة الثالثة وهي الأخيرة التي نعيشها ابتداءً من التسعينات، والتي ساد فيها خطابان لهما علاقة بحوار الحضارات أو صراعها، وهي مرحلة حروب العولمة وخطابها المتعدد الألوان.

في **المرحلة الأولى**، ارتسمت صورة للعلاقة بين الغرب والإسلام، وبصورة أكثر تحديداً بين العالمين الأوروبي والإسلامي في المتوسط، صورة حاول المؤرّخون أن يرسموها بلغة صراع الحضارات والأديان، أي بلغة "الصليبية" المسيحية و"الجهاد" الإسلامي.

وفي **المرحلة الثانية**، ارتسمت صورة للعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي قرأ فيها المؤرّخون شتى أوجه النشاط الدبلوماسي والاقتصادي والثقافي والعسكري الكثيف الذي هيأ للحروب الاستعمارية ورافقها ونتج عنها. وفي هذا التاريخ يرى البعض تواصل الذاكرة الجماعية مع صورة الماضي الصليبي والجهادي، ولكن بلغة ومصطلحات جديدة، من وجوهها في الطرف الغربي: المسألة الشرقية، ورسالة التمدين والتبشير، والقول بتفوق الحضارة الغربية؛ ومن وجوهها المعيشة في الطرف الإسلامي: التجزئة، السيطرة، احتلال فلسطين وطرد شعبها منها والتهميش، وما نتج عن كل هذا من مآس ومرارات وأهوال لا تزال تحفر في الوجدان مستنفرةً الصور المأساوية من الذاكرة التاريخية، ومستخدمة مفرداتها، كالجهاد والغزو الثقافي والهوية والأصالة... إلخ.

أما في **المرحلة الثالثة**، فقد ساد مشهد ما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة. في هذا المشهد نقرأ عدداً من العناوين: نظام عالمي جديد، عولمة، انفجار الأزمات الكامنة في العالم بلا قيد أو ضوابط، إعادة إنتاج خطاب يستوحي غائية التاريخ المتفائلة، أو خطاب يستعير قدرية الصراع بين الحضارات من الإثنولوجيا ليفهم ما يجري من انفجارات، أو خطاب ديني متجاذب داخل ثنائية "جهاد" و"حرب عادلة".

وإذْ نتوقف عند هذه المشاهد التاريخية المشار لها، فلكي نحاول اكتشاف الخط الرابط ما بين الأزمنة التاريخية، لنعي تواصلها من دون خلط، ولنعي تمايزها

من دون قطع، ولنستطيع تجاوزها في الحاضر عبر وعي تاريخي قادر على التمييز بين الماضي والحاضر، وقادر على التمييز بين الذاكرة والتاريخ، أعني الذاكرة بما هي صور واعية وغير واعية، مختزنة ومكررة، وأحياناً معدّلة أو أحادية، والتاريخ بما هو بحث واعٍ وجهد معرفي بأحوال الناس والمجتمعات والحضارات.

١ ـ المشهد الأول: صراعات القرن السادس عشر(*)

"جهاد" و"صليبية"، ولكن...

انفكاك "عالم المتوسط" و"عالم الإسلام":

لا يزال كتاب فرنان بروديل: **المتوسط والعالم المتوسطي**، أحد أهمّ المراجع العلمية لدراسة تلك الفترة. ولا شك في أن رأيه في صراعات المتوسط آنذاك، جدير بالاعتبار والدراسة. ويبدو لي أن بروديل، وهو يفكك الزمن التاريخي إلى أزمنة ثلاثة: زمن جغرافي ثابت، وزمن اجتماعي ـ ثقافي بطيء التغيُّر، وزمن حدثي سريع التقلّب، قد أولى المستوى الثاني في فهم الصراعات أهميةً خاصة وأعطاه دوراً أساسياً لتفسير الصراع.

في فصل بعنوان: «الحضارات» يقول بروديل: «تبدو الحضارات في آمادها الطويلة كناية عن واقعات تاريخية منغرسة بصلابة في حدودها الجغرافية، لكنها في مدى تاريخي قصير نسبياً تعيش صراعات عنيفة بعضها ضد البعض الآخر. وها هو ذا المتوسط في القرن السادس عشر حافل بمثل هذه الصراعات، الإسلام المتمثل بالإمبراطورية العثمانية سيطر على بلاد البلقان المسيحية الأرثوذكسية. وإسبانيا الملوك الكاثوليك، اجتاحت غرناطة، آخر معاقل الإسلام في إسبانيا. وفي المشرق البلقاني، ظلّت السيطرة التركية "خارجية" على نحو سيطرة الإنكليز على الهند في الأمس القريب. وفي إسبانيا أيضاً قام (الحكم الإسباني) بسحق المسلمين من دون "رحمة"».

ويكمل بروديل تحليله لهذه الفكرة وتوسيعها، دامجاً بين العنصرين الديني والحضاري في تعبير واحد. فهو يرى أن الديانات هي «أكثر ما في الحضارات تفرداً

(*) نستعير في هذا الجزء المتعلق بالحروب المتوسطية نصوصاً من الفصل المنشور في كتابنا: **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي**، دار الطليعة، ٢٠٠٠

ومقاومة». ويشرح بروديل وجهة نظره، عبر نص مكثف، أرى أنه من المفيد اقتباسه في هذا السياق.

يقول، معدِّداً مظاهر الصراع ووجوهه: «على الجهة الأخرى من المتوسط وفي القرن نفسه (السادس عشر) جاء سقوط غرناطة في يد الإسبان الكاثوليك تتويجاً لانتصارات كانت قد بدأت تتلاحق منذ القرن الحادي عشر في كل من أرغونا وفالنسيا والأندلس، كوجه من وجوه الصراع الديني، أي الحضاري، بين المسيحية والإسلام. وقد اتخذ هذا الصراع شكلاً استيطانياً ضد شعب "الموريسك"، أي المسلمين، من دون أن يكون مثل ذلك الصراع قابلاً للمساومة»[1].

هل يكفي هذا التجريد لفهم الصراع المتوسطي؟

الواقع أنه لا بد من استدراك هذا التجريد الذي يذهب إليه المؤرِّخ الكبير في رؤيته للحضارات ودينامية استمرارها وصراعها، لنضيف أن حيّز الحروب فيما بين الدول والإمبراطوريات والقوى الاجتماعية والسياسية، لا يقع حكماً وبشكل حتمي في المنطق الصراعي للحضارات والأديان المرتبطة أو المندمجة بها. فالمؤرِّخون الاقتصاديون ودارسو الجغرافية ـ التاريخية وطرق المواصلات والتجارة والأسواق وتطور أنماط الإنتاج والتقنيات المعرفية والعسكرية ـ وفرنان بروديل يأتي في مقدمتهم ـ لا يلبثون أن يكتشفوا أن عوامل الصراع لا يقدمها منطق الحضارات أو فلسفتها أو أفكارها بقدر ما تهيء لها (أي لعوامل الصراع) جملةٌ من المصالح الكبرى والصغرى التي تختبئ أو تحتجب وراء تعبئة دينية أو حضارية.

وهذا واقع لن يلبث فرنان بروديل أن يشدّد عليه عندما يلاحظ انكفاء المتوسط في أواخر القرن السادس عشر بسبب تغيُّر جغرافية الأسواق والتجارة ليقول «إن ما توقف إذن، في سنة ١٥٧٤ في المتوسط، هو الحروب الكبرى، أي حروب كل من الدول والحضارات، التي ما أن انتهت حتى توجّه محاربوها وتجّارها ورجالها وأحياناً سُفُنها، توجهوا جميعاً إلى الحروب الصغيرة التي شكّلت القرصنة وجهها الأبرز.

---

(١) اقتبسُ هذا النص من موجز بْرُوديل المترجم إلى العربية: **المتوسط والعالم المتوسطي** *La Méditerranée et le monde méditerranéen*، تعريب مروان أبي سمرا، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣. وفي النص الفرنسي، نجد توسيعاً لهذه الأفكار في فصل «Les Civilisations» (الحضارات) éd. 1979, T. II, p. 95, ff.

هكذا صار المتوسط مجالاً لأشكال ثانوية من حرب جعلت الحضارات تحرق فيها قواها وثأرها وحقدها. وكما كانت حرب العصابات وقطّاع الطرق في البرّ تستهلك سلفاً الحرب الاجتماعية قبل وقوعها، كانت القرصنة البحرية تستهلك الجهاد الإسلامي والصليبية المسيحية (...) ولن تعود الحروب الكبرى التي كانت قد اندلعت في نهاية القرن السادس عشر في الشمال والأطلسي إلى المتوسط، لأنه (أي المتوسط) لم يعد قادراً على تحمل أعبائها ونفقاتها. فالحروب الكبرى اتجهت ـ بعد معركة ليبانت (بين العثمانيين والقوى الأوروبية المتوسطية) نحو الشمال والأطلسي لتقبع طيلة قرون فيها، حيث راح يخفق قلب العالم. هكذا بدأت في عام ١٦١٨ حرب الثلاثين سنة بعيداً عن البحر الداخلي (المتوسط) الذي لم يعد يخفق بعنف، لأنه فقد موقعه القديم كقلب للعالم كله»[١].

ماذا نتج عن هذا التحوّل في التاريخ العالمي؟

لم تكن بعدُ قد ظهرت في القرن السادس عشر الآثار الحاسمة والخطيرة التي ترتبت على الاكتشافين الكبيرين: الدوران حول رأس الرجاء الصالح (١٤٩٧)، واكتشاف أميركا (١٤٩٢ ـ ١٤٩٨). ذلك أنه لا بد من انتظار زمن طويل نسبياً حتى تجري التحوّلات، وتبيّن بعد أكثر من قرن أن قلب العالم قد انتقل من المتوسط (قلب العالم القديم) إلى الأطلسي (قلب العالم الجديد). فثمة حركة التفاف بحرية على المتوسط وعالمه الإسباني والمغاربي والإيطالي والتركي والمشرقي ـ العربي، ستُطلق بدورها حركة تجارية ناشطة بين أوروبا الغربية ومدنها من جهة وبين أسواق القارات الكبرى: الأميركيتين، سواحل إفريقيا الغربية والشرقية والقارة الهندية من جهة ثانية. وثمة تراكم هائل من الأموال والثروات المعدنية (وخاصة الذهب)، سيتركّز في المدن (أمستردام، أنفرس، لندن)، مكوّناً قاعدة الرأسمالية الصناعية، ولكن أيضاً منطلقاً للسيطرة على الأسواق وممراتها. وثمة نزوع لقيام دول إقليمية مركزية تتحالف مع تجّار المدن، لتطوير الإدارة وفعالية السفينة والآلة العسكرية والجيوش...

في هذا السياق التاريخي ستنشأ العلاقة اللامتكافئة بين "العالم الجديد"، ممثّلاً بشكل أساسي بأوروبا الغربية وامتدادها الأميركي وبين "الشرق"، ولا سيما الشرق العربي والتركي والإيراني الذي كان يرتكز في نشوء دوله وازدهار حضارته

(١) F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, T. II, 1979, p. 163.

على سيادة المتوسط ودوره كحلقة وصل ما بين الممرات وطرقات التجارة القديمة. الخليج، البحر الأحمر، مصر، السودان، البصرة، بغداد، حلب، الإسكندرون...

ومع نهاية القرن الثامن عشر، وبفعل تفاقم العلاقة اللامتكافئة أضحت الجغرافية السياسية والاقتصادية للعالم الإسلامي "أطرافاً" لمراكز تجارية عالمية كبرى تحميها دول تتعاظم قدراتها العسكرية وأساطيلها وإدارتها يوماً بعد يوم، وتنمو فيها أكثر فأكثر حاجات التصنيع والتسويق والبحث عن أسواق للسيطرة عليها سيطرةً مباشرةً. ومع هذه المرحلة بدأت حركة الاستعمار المباشر تأخذ طريقها إلى التنفيذ في جغرافية العالم "غير الصناعي"، ومنها جغرافية العالم الإسلامي في دوائره الثلاث: العربية ـ التركية ـ الإيرانية. هذا العالم كان قد ورث نتائج حروب الاقتسام والإلغاء بين الصفويين والعثمانيين، ونتائج حروب السلطات المحلية بين الأمراء المحليين، ونتائج سياسات الاستقواء بالقوى الأوروبية والتسابق على منح الامتيازات الأجنبية، واستسهال جمع الثروات لدى أهل الحكم[1].

٢ ـ المشهد الثاني: الحروب الاستعمارية وخطابا الهجوم والممانعة:

كان شريط الأحداث خلال القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين يرسم الصورة التالية لجغرافية القضم والاحتلال والإلحاق في العالم الإسلامي:

ـ في عام ١٨٣٠، غزت فرنسا الجزائر. وبعد عشرين سنة من الحروب أتمت سيطرتها عليها وفتحت الباب واسعاً أمام الاستعمار الأوروبي لاحتلال بقية أنحاء المغرب.

ـ خلال الحقبة نفسها أخضعت روسيا الأراضي الإسلامية القديمة من القوقاز في آسيا الوسطى، مشجعةً على توطين جماعات كبيرة من السكان غير المسلمين فيها.

ـ بين عامي ١٨٦٥ و١٨٧٣، وضعت روسيا القيصرية نهاية لاستقلال إمارة خوقند في آسيا الوسطى وبسطت حمايتها على إمارتين أخريين هما: خيوه (أوزباكستان) وبُخارى.

ـ في عام ١٨٨١، وضعت فرنسا يدها على تونس ومارست فيها سلطتها الفعلية بصيغة الحماية.

---

(١) انظر: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدل السياسة والدين في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

- في العام التالي، ١٨٨٢، احتل البريطانيون مصر وأقاموا حكم وصاية مصرية - إنكليزية على السودان، احتفظت بريطانيا فيه بمركز القيادة.

- في نهاية القرن التاسع عشر، سيطر الهولنديون على الممالك المحلية في سومطرة وأسسوا إمبراطورية واسعة وغنية في الأرخبيل الإندونيسي.

- أما في ماليزيا المجاورة، فقد أصبحت السلطة المحلية فيها بعد ١٨٨٠ تحت الحماية البريطانية.

- في عامي ١٩١١ - ١٩١٢، غزت إيطاليا طرابلس الغرب (ليبيا). أما فرنسا فقد فرضت حمايتها على معظم أمراء المغرب، بينما أخذت إسبانيا على عاتقها ما تبقى من المملكة (منطقة الريف). وكما حصل بالنسبة لتونس، أحلّت البلدان الحامية إدارتها الخاصة في المغرب، وحكمت البلاد فعلياً.

ومن جهة أخرى، فإن سيطرة البريطانيين على الهند قادتهم لأن تكون لهم الأولوية في التوسّع في منطقة الخليج كمنطقة نفوذ، ومراقبة عدن وحضرموت. وهذه السيطرة سمحت لبريطانيا بأن يكون لها أيضاً موقع مميز في فارس الوسطى. . .

وما حل خلال الحرب العالمية الأولى وما بعدها في المشرق العربي معروف، فقد تمّ احتلال سوريا ولبنان وفلسطين والعراق في صيغة "الانتدابات"، ومهّد الاحتلال للمشروع الصهيوني أن يبني دولته في فلسطين.

هناك مئات من الكتب والبحوث التي درست هذا التوسّع الاستعماري الأوروبي في تلك المرحلة. وكان أن تشعبت هذه الدراسات وتفرّعت، أكان على مستوى المناطق والأقاليم، أو على مستوى المراحل والأزمنة، أو على مستوى الحقول أي على مستوى حقل الاقتصاد وحده، أو على مستوى حقل المجتمع وحده، أو على مستوى حقل الثقافة والدين والحضارة والتعليم؛ إلا أنه أحياناً دُرِسَ التوسّع الاستعماري بمنظار شامل يجمع ما بين النظر إلى تلك المستويات كلها في العالم[١].

ما يهمنا في هذا المبحث هو تعقب دلالات السؤال حول إشكالية العلاقة بين الثقافات في تلك المرحلة. فحركة الاستعمار هذه التي تمثّلت باحتلالات مباشرة،

---

(١) Marc Ferro, *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendances XIII-XXe siècles*, Paris, Le Seuil, 1994.

أطلقت حركة مقاومة أهلية استرجعت الإسلام كإيديولوجيا جهاد واحتماء وممانعة، كما أنتج الغرب خطاباً جديداً حول "المسألة الشرقية" يتمحور حول "رسالة التمدين" و"التحضّر".

واللافت للنظر أن حروب المقاومة للاحتلالات قد حدثت على امتداد الوطن العربي في سنوات متقاربة بين عامي ١٩٢٠ و١٩٢٥. في هذه السنوات حدثت حرب الريف (ثورة عبد الكريم الخطابي) في المغرب، والمقاومة السنوسية وثورة عمر المختار في ليبيا، والانتفاضة الشعبية في مصر (١٩١٩)، وثورة العشرين في العراق، والانتفاضات اللبنانية والسورية التي تُوّجت بالثورة السورية الكبرى (١٩٢٥).

فكيف واجه العقل السياسي والاستراتيجي الأوروبي أحداث المقاومة على امتداد العالم العربي والإسلامي؟

نلاحظ، **أولاً**، انكفاءَ لخطاب الهجومية الصليبية التي سادت حركة الاستكشاف والفتوحات والتصدي للعثمانية في القرن السادس عشر وإنْ استمرت كتجليات لها (أي للصليبية) بنشاطات حركة التبشير والإرساليات، ومن بينها حركة اليسوعيين والإنجيليين وآخرين. ذلك أن هذه النشاطات التبشيرية والتي تركّزت في مجالات التعليم والخدمات والدعوة الدينية، أضحت جزءاً من استراتيجيات الدول الكبرى المركزية وتوجّهاتها تجاه المجتمعات المستعمرة.

ونلاحظ، **ثانياً**، استخداماً وظيفياً وإيديولوجياً لتقدم العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا سيما علوم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا والتاريخ والاقتصاد والجغرافيا التاريخية والجيوسياسية. وقد أنتجت هذه العلوم مواقف ونظريات وُصفت فيما بعد بـ "المركزية الإثنية ـ الأوروبية"، كالقول بالتفوّق العنصري والحضاري، والقول بوجود أمم تاريخية وشعوب غير تاريخية، أمم متحضرة وشعوب متوحشة، وكالقول بأنماط إنتاج متقدمة ومتأخرة، وكالقول بأنظمة ذات طبيعة استبدادية نشأت بفعل عوامل حتمية وبيئية (كنظرية الاستبداد الشرقي). ومن هنا تأتي وفقاً لهذه النظريات رسالة الدول الديمقراطية بنشر الحرية والتمدن في العالم "المتوحش" و"الاستبدادي"، والدفاع عن حرية التبادل والمبادرة والحفاظ على حق الملكية الخاصة (المقدسة).

على أننا نلاحظ، **ثالثاً**، مفارقةً لهذا التوجه، وأحياناً نقضاً له، من خلال تأثير الأدبيات التقدمية والتنويرية في أوروبا. فربط البعض بين الاستعمار والرأسمالية

باعتبار الاستعمار تصديراً للرساميل في المستعمرات؛ فيما ربط البعض بين الكفاح المعادي للاستعمار في المستعمرات وبين إمكانات تشكّل ثقافة أممية إنسانية على مستوى العالم، كاشفاً المصالح الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية التي كانت تحرّك السياسات الأوروبية تجاه ثورات الشعوب آنذاك.

غير أن الخطاب الاستعماري السائد ظل يفعل فعله في الثقافة السياسية الأوروبية والغربية عموماً ويؤثّر في الرأي العام بفعل منطق "علموي" يسخّر ويستخدم معادلات أنتجتها نظريات علوم المجتمع في تلك المرحلة. ويمكن أن نقرأ مع الكاتب الفرنسي دانيال ريفيه في مقالته «القيادة الفرنسية وردود فعلها تجاه الحركة الريفية» (المغربية) ثلاث معادلات تحكّمت في الخطاب الاستعماري وفي تنميط الرؤية "للآخر"[1].

١ ـ **المعادلة الأولى**: الثنائية الجامدة القائمة على جبرية جغرافية تبسيطية بين البيئة الريفية الصعبة والطبيعة البشرية المستقلّة (المتوحشة) والمُحبّة للنهب لدى سكانها... وهذا الفهم يؤدّي إلى فهم الانتفاضة الريفية على أنها حركة زعماء محلّيين تحرّكهم أطماعهم وعنفهم وتناقضات الوضع الدولي: برلين، البلشفة، الأممية... إلخ، آنذاك.

٢ ـ **المعادلة الثانية**: هي بين الإسلام والتعصب، وهي إحدى المعطيات الدائمة لطريقة الرأي العام الغربي في تمثيل "الشرق". هذه المعادلة عادت إلى الظهور بكثير من القوة. ومعها تأتي طائفة من الكليشيهات التي ردّدها المسؤولون الفرنسيون ومنهم ليوتي نفسه: «المغربي لا يعرف ولا يحترم إلا القوة». وعبد الكريم، حسب باريتي، النائب الناطق بلسان الحزب الاستعماري، «يُجسّد حركة كارهة للغريب ودينية»، وأن النظام الذي ستنتجه هذه الحركة هو «استبداد شرقي».

٣ ـ **المعادلة الثالثة**: هي تلك التي تربط دعوة المعاصرة التي تحتويها الحركة الريفية أو أية حركة تحرّر تبغي إقامة دولة مستقلّة بعمل الأجانب، أو أنها تُقدَّم على أنها محاولة للاستفادة من مثالية الأوساط المحبذة لـ "عصبة الأمم"، أي أنها انتهازية وتكتيكية. وفي الحالتين، فإن المبادرات التحديثية التي أراد أن يقوم بها عبد الكريم

---

(١) انظر: دانيل ريفيه، «القيادة الفرنسية وردود فعلها تجاه الحركة الريفية»، في: **الخطابي وجمهورية الريف** (مجموعة أوراق مع آخرين). نقلها إلى العربية، صالح بشير، بيروت دار ابن رشد، ١٩٨٠، ص ٨٠ ـ ١١٨.

من أجل قيام دولة وطنية في المغرب ليست إلاّ محاولة لإيجاد لبوس اصطناعي على خلفية قبلية، تبقى كارهة للأجنبي ومتأخرة ولا مستقبل لها.

إذن، النبرة السائدة في الخطاب الكولونيالي الفرنسي، تبرز في إعادة تأكيد الحق في الاستعمار الذي يتمتع به الجنس الفرنسي وهو: «صاحب المهمة التمدينية الكبرى». إنها أيضاً قناعة الدفاع عن نمط الملكية الخاصة الذي أشاعته فرنسا في المغرب.

في المشرق العربي، وعلى أثر قمع الجيش الفرنسي انتفاضة جبل الدروز الأولى في العام ١٩٢٠، كتبت **لسان الحال**، الجريدة اللبنانية الموالية لفرنسا آنذاك، تعليقاً من وحي هذا الفكر الاستعماري، مغتبطةً بدور فرنسا الحضاري في هذه العملية العسكرية التي «ستذيقهم (أي الثوار) حلاوة الحضارة بالقوة»، وبأنها «ستروّضهم كما تُروّض الجياد».

السؤال، هل يمكن اعتبار "الحروب الاستعمارية" صراعاً بين حضارات وفقاً لهذه الخطابات ووفقاً لمنطق الذاكرة التي تحييها؟ الذي أحبّذه على مستوى المنهج، هو أن نقيم تمييزاً بين الخطاب ووظيفته ودوره من جهة (ويعتقد البعض أن هذا الخطاب ينتظم فعلاً في لغة الحضارات والثقافات)، وبين نظام المصالح والبنى التحتية والأهداف والاستراتيجية والجيوسياسية الفعلية من جهة أخرى؛ وهي بنى ونظم غالباً ما يجري تحييدها أو عزلها أو إخفاؤها بقيم ومبادئ وأخلاق.

مثل هذا المنهج يصلح لدراسة وتفكيك خطاب "صليبية" القرن السادس عشر، كما يصلح لدراسة وفضح خطاب التمدين والتحضير الذي ساد في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كما يصلح لكشف خطاب العولمة والسوق الذي ساد ويسود في الربع الأخير من القرن العشرين سواء احتجّ بالحتمية التاريخية أم بالحتمية الإثنولوجية (الثقافية).

ومن جهة أخرى، فإن خطاب المقاومة والممانعة (الجهاد) لدى الشعوب المستعمَرَة والمستضعفَة والمغلوبة، هو أيضاً خطاب مشبع بالثقافة والحضارة الخاصة والدين وبالتاريخ القومي، كما بيّن ذلك فرانز فانون في الخمسينات والستينيات من القرن المنصرم في دراساته لثورة الجزائر وحركات الثورة في إفريقيا، وكما مارس ذلك ودعا إليه كل من مالك بن نبي وعلي شريعتي وآخرون.

ولكن تبقى، مع ذلك، وفيما يتجاوز "الخطاب" الممانع ووظيفته كمعوّض

نفسي وكعنصر "تعبئة جماعية"، ضرورات البناء والتجديد وتجاوز القابل
كما كان يقول مالك بن نبي، أو تجاوز ثقافة المستعمَر كما كان يقول
وحيّز هذا التجاوز ليس تكرار ثقافة الماضي، بل تجاوزها. وفي عملية هذا التجاو
تبرز أهمية علوم الإنسان والمجتمع في وعي التاريخ وسيرورته كحركة يتداخل في
لحظتها الحاضرة الماضي المنصرم والمستقبل الآتي. وكما أن هذه العلوم خدمت
المعرفة الاستعمارية ذات يوم ومدّتها بنظرياتها، ومنها خطاب "التمدين والتحضير"
كبديل عن الصليبية، فإن تطور هذه العلوم وانقلاباتها الإبستمولوجية وتوسّع حقولها
وأنسنة وظائفها وأهدافها يمكن أن يخدم معرفة الشعوب، كل الشعوب، لوعي
أزماتها ومآزقها التي تفاقمت. لكن المشكلة تبقى في تحقيق شروط إنتاج معرفة من
هذا النوع.

يُلاحظ في السنوات الأخيرة، ولا سيما بعد حرب الخليج الثانية ونهاية الحرب
الباردة، أن الخطاب الاستراتيجي الغربي، ولا سيما "الأميركي" يجدّد نفسه على
قاعدة استيعاب الثقافة الفلسفية الأوروبية الهيجلية، وعلى قاعدة معطيات علوم
الإنسان والمجتمع، ليضفي على الخطاب الاستعماري القديم تعديلاً وبصورة خاصة
على الخطاب الأميركي الذي اتسم خلال عقود طويلة بالبراغماتية في إطار علم
"إدارة الأزمات".

وأحسب أن خطابَيْ فوكوياما حول "نهاية التاريخ" وصموئيل هانتنغتون حول
"صدمة الحضارات" يندرجان في هذا التجديد وإنْ اختلفا في المضمون والمرجعيات
ودلالات الأحداث. إنه المشهد الثالث من «حوار الحضارات وصراعها».

٣ ـ المشهد الثالث: أزمة الصراع والحوار بين الحضارات، ومقولة "الحرب العادلة" من خلال خطابات أعيد إنتاجها في زمن العولمة: فوكوياما وهانتنغتون، وبيان المثقفين الأميركيين بعد ١١ أيلول/ سبتمبر

البحث عن مفاهيم وفلسفات للدراسة الاستراتيجية الأميركية:

في شتاء العام ١٩٩٠، شكا أحد الباحثين الاستراتيجيين الأميركيين (جريجوري فوستر)، من أن الأبحاث الاستراتيجية الأميركية ذات منهج محدود. إنه منهج تجريبي وبراغماتي وبلا نظرية، ولا يخرج عن إطار الخبرة السياسية في

"إدارة الأزمات"، وعن خطط السياسات اليومية والمرحلية. وهو إذ ينطلق من هذا النقد، يدعو إلى تأسيس نظرية للاستراتيجيا الأميركية، نظرية مؤسَّسة على المفاهيم الفلسفية[1].

وفي السنوات الأولى من عقد التسعينات من القرن العشرين، وقد أُنجز سيناريو حرب الخليج، كما أُنجز مسار تفكك الاتحاد السوفياتي وانهياره، يطلع علينا الفكر الاستراتيجي الأميركي بمقالين ما لبثا أن أضحيا كتابين عالميين: **نهاية التاريخ** لفوكوياما، و**صدام الحضارات** لهانتنغتون.

الأوّل، **فوكوياما**، يلجأ إلى "فلسفة التاريخ" الهيغلية، لينطلق من نظرية هيغل القائلة بأن التاريخ سائر في خضم جدلية صراع الأفكار نحو غائية حتمية هي انتصار مبادئ الدولة الليبرالية الديمقراطية، وليعود فيقلب من جديد هرم ماركس ـ الذي زعم هذا الأخير أنه أجلسه على قاعدته ـ وليعتبر أن جدلية هيغل، كما فهمها شارحه كوجيف، هي الجدلية التاريخية الصحيحة. فليست نهاية التاريخ هي نهاية صراع الطبقات وقيام المجتمع الشيوعي، بل إن نهاية التاريخ، وكما أثبتت ذلك تجربة انهيار الاتحاد السوفياتي، هي في ثبات الدولة الليبرالية الديمقراطية، ومجتمعها المدني، كحلٍ وكتتويجٍ أمثل لإشكاليتين مترابطتين: إشكالية التطور الاقتصادي الحديث (تطور الفيزياء الحديثة وتداعياتها الاقتصادية والاجتماعية) وإشكالية تجلي نزعة "التيموس" عند الإنسان والجماعات، وهي النزعة إلى الفوز بالاعتراف، وتحقيق الكرامة والاحترام، بل والتفوّق بالمعنى الذي عبّر عنه نيتشه.

إن دافع التطور الاقتصادي ونزعة الرغبة بالاعتراف يتحققان على أكمل وجه وبشكل عقلاني في النظام الليبرالي الديمقراطي، حيث ثمة مشاكل في داخل عالمه ولكن لا تناقضات من شأنها تغييره جدلياً إلى نظام آخر. إنه عالم "ما بعد التاريخي" المتجسّد في الغرب الأميركي والأوروبي ونحوه يتجه التاريخ، تاريخ بقية العالم.

وعليه، فإن العالم الذي لم تتحقق فيه الليبرالية الديمقراطية هو العالم التاريخي، عالم الصراعات القومية والإثنية والإيديولوجية والمذهبية؛ عالم «تطبيق القواعد القديمة لسياسة القوة». وإلى هذا العالم ينتمي عالم الإسلام، أو العالم الإسلامي، في تصوّر فوكوياما. وسنعود إلى هذه المسألة.

---

(١) G. Foster, «A Conceptual Foundation for a Theory of Strategy», *Washington Quarterly*, vol. 13, 1990.

أما الثاني، **هانتنغتون**، فيلجأ إلى الأنثروبولوجيا الثقافية والإثنولوجيا التاريخية ذات الوظيفة السياسية ليبني تصوراً لحضاراتٍ لها أصولها التاريخية، ولها أيضاً خرائطها الجيوسياسية في عالم اليوم، وليعتبر أن صراع ما بعد الحرب الباردة ليس صراعاً إيديولوجياً وإنما هو صراع حضارات. فيختار جملةً من النزاعات المتفجّرة في عالم اليوم، وذات التعبير الإثني أو الديني، ويوظّفها في دعم فرضيته القائلة بأن خطوط الانقسام بين الحضارات «أخذت تحلّ محل الحدود السياسية والإيديولوجية للحرب الباردة باعتبارها نقاط تفجر الأزمات والمذابح». الفلسفة الكامنة وراء الأمثلة التي يسوقها هانتنغتون بتسرّع، ومن دون أن يكلّف نفسه عناء تحليل أسبابها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في التاريخ الماضي والتاريخ الراهن، تصطف اصطفافاً في لائحة جامدة من الحضارات. إذ يُعدّد حوالى اثنتي عشرة حضارة في العالم، ويعتبر أن لكل حضارة بنيةً ثابتةً يُحمّلها هانتنغتون توصيفاً محدّداً وموقفاً ثابتاً حيال بعضها البعض، تأسيساً على خطاب منتقى من هنا أو هناك أو على حدثٍ يُنسب إلى حضارة بكاملها، وكما هي الحال عندما تُنسب حرب الخليج الثانية ورمزها صدام حسين إلى الحضارة العربية الإسلامية برمتها. وإذ ينطلق من مفهوم «البلدان ذات القرابة الحضارية» في مشاريع التعبئة والتحالفات، يرى هانتنغتون احتمال نزاع بين «الغرب وبقية العالم»، ويتركّز هذا النزاع، في رأيه، بين الغرب من جهة والدول الكونفوشيوسية والإسلامية من جهة أخرى.

في هذا التصوّر، يرتسم الإسلام تاريخاً ثابتاً في صراعه مع الغرب: «إن النزاع، وفق خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية، مستمرّ منذ ١٣٠٠ سنة». وهذا النزاع «ليس من المرجّح أن ينحسر بل قد يصبح أكثر خطراً». بل إن الإسلام يُصادم، في رأيه، حضارات أخرى في عالمه وعلى حدوده: «الصرب الأرثوذكس في البلقان، اليهود في إسرائيل، الهندوس في الهند، البوذيين في بورما، الكاثوليك في الفيليبين...»، بمعنى «أن للإسلام حدوداً دموية»!!

الفرضية:

واضحٌ أن المنهجين مختلفان في خلفيتهما النظرية أو الفلسفية، **الأولى** تنتظم في فلسفة تاريخانية تطورية تستعيد تاريخانية القرن التاسع عشر وتفاؤليتها التطورية في التاريخ، وتنتظر من تواريخ العالم انتظاماً في سياق التاريخ العالمي الذي تنشئه الرأسمالية العالمية وتقوده الدول الليبرالية؛ **والثانية** تنتظم في منهج الأنثروبولوجيا

التاريخية والسياسية المُقسَّمة العالم إلى ثقافات مغلقة وحضارات متخاصمة على طول الخط. وفي خريطة هذا الانقسام، يبدو الغرب فريداً في حضارته ومستهدفاً بسبب فرادته من جانب الحضارات الأخرى، ولا سيما من الحضارة الإسلامية.

هذان النموذجان من الخطاب الاستراتيجي الأميركي قد يكونان قد حقّقا ما طالب به الباحث الأميركي جريجوري فوستر في العام ١٩٩٠: تأسيس نظري ومفهومي للاستراتيجيا الأميركية. السؤال هل خرجت هاتان المحاولتان عن منهج "إدارة الأزمات"، أو حل النزاعات مع إدخال الفلسفة والنظرية على التحليل السياسي؟

إن الثقل الفلسفي التاريخاني المدعم لخطاب فوكوياما، والبعد الإبستمولوجي البنيوي للنظرية الثقافية التي يقحمها هانتنغتون في تحليله لأبعاد الأزمات العاصفة في العالم، يقودان إلى أمرين يُشكلان طرفي فرضية هذا المبحث.

الأمر الأوّل: سوء استخدام المفاهيم وتوظيفها في عالم السياسة والدراسة الاستراتيجية: بالنسبة لفوكوياما استخدام تاريخانية هيغل، وبالنسبة لهانتنغتون استخدام نظرية الثقافة والحضارة وسوء استخدام منهج البنى والبنيانية في فهم إشكالية العلاقة بين الثقافات والحضارات.

الأمر الثاني: هو تشويه الإسلام والحضارة الإسلامية من زاوية النظر إليهما جوهراً ثابتاً ومن خارج التاريخ، بل تحميل بشرهما (أي المسلمين) سلوكاً خلاصته: ممانعة المسلمين تجاه ثقافة الليبرالية الديمقراطية في خطاب فوكوياما، ومعاداة الإسلام للحضارة الغربية في خطاب هانتنغتون.

مضمون الفرضية، أنه على الرغم من إدخال الفلسفة التاريخانية والمفاهيم الإبستمولوجية للثقافة وطبائعها على الدراسات الاستراتيجية لدى كل من فوكوياما وهانتنغتون، فإن ما يجمع بينهما هو وظيفة الخطاب في السياسة ووظيفة خطابهما كمعرفة منتجة من موقع ثقافة "الخبير" الأميركي الهادف إلى تقديم المساعدة أو المساهمة في صناعة القرار واتخاذه. ومن هذا المنظور، فإن هذا الفكر يعود إلى محدودية وظائفيته: المساعدة في إدارة الأزمات أو في أحسن الأحوال في حل النزاعات، لمصلحة السياسة العليا (القومية) للولايات المتحدة الأميركية باعتبارها قطاعاً وحيداً أو مهيمناً. وفي ظل هذا الهدف المشترك، يتمّ التعامل مع الإسلام وحقله الثقافي والجيوسياسي والاجتماعي، كحقل ينتمي عند الأول (فوكوياما) إلى

حيّز التاريخ الصراعي حيث تسود «شرعة استخدام القوة»، وعند الثاني (هانتنغتون) إلى حيّز ثقافي من العقليات والذهنيات والنفسانيات ذات الطبيعة العدوانية ـ الدموية، وهو القائل إن للإسلام حدوداً دموية.

تكاد تكون النتيجة واحدة، على مستوى ما يُنصح به أو يُوحى به إلى صانعي القرار تجاه الإسلام والمسلمين حيث تسود سياسة القوة في "العالم التاريخي" الذي ينتمي إليه الإسلام (فوكوياما)، أو حيث تسود "العدوانية" في مسلكية الحضارة الإسلامية (هانتنغتون). هذا مع الملاحظة أن مصادر صناعة القرار الأميركي وكيفية تشكّله هي أكثر تعقيداً من هذه الثنائية التي اخترناها للدراسة، ثنائية فوكوياما/ هانتنغتون، أو ثنائية التاريخانية/ الثقافوية (أو ثنائية التاريخ/ الإثنولوجيا). ومع ذلك فإنه من المفيد معرفة أوجه الفرق والتمايز بين مفردات الخطابين وفلسفتهما، وأوجه التشارك بين الخطابين في النتائج والأدوار.

أوجه التمايز والتشارك:

أول نقطة نسجّلها في ميدان التمايز أو الاختلاف، أنّ تاريخانية فوكوياما المستعادة من فلسفات التطوّر والتقدم والمستمدة من أنوار القرن الثامن عشر، وعلمية القرن التاسع عشر، تترك مجالاً "للعالم التاريخي" أن "يتطوّر" ويتقدّم نحو "نهاية التاريخ"، أي أن يتجاوز انقساماته الدينية والعرقية والقومية للتعبير عن نزعة الفوز بالاعتراف والبحث عن القيمة والتطوير الاقتصادي والعلمي بالطرق السلمية وفي ظل دولة ليبرالية ديمقراطية مُعَقْلِنَة لهذا النزوع. وتجربة التاريخ الأوروبي التي يقدّمها فوكوياما حملته على القول إن الدين والقومية تعلّما أن يكونا "متسامحين" و"علمانيين" عبر القرون الحديثة. فقد انتصرت الليبرالية على الدين، خلافاً للقائلين في ذلك العهد بأن الدين عنصر دائم وضروري للساحة السياسية. فبعد قرون من المجابهة مع الليبرالية تعلّم الدين أن يكون متسامحاً.

وما ينطبق على الدين، ينطبق على القومية. فإذا كانت النزعة القومية ذاهبة نحو الزوال كقوة سياسية (وفي ذهنه التجربة الأوروبية)، فينبغي لها أن تصبح متسامحة كما كان الدين قبلها. فالمجموعات القومية يُمكن أن تحافظ على لغاتها وشعورها بهويتها المنفصلة، ولكن يجب أن يُعبِّر عن هذه الهوية من بابٍ أول في المجال الثقافي عوضاً عن المجال السياسي.

أما بالنسبة للعالم الإسلامي، فإن فوكوياما يشير إلى تعثّر عملية التعلّم فيه من الغرب سواء بالنسبة للقومية العربية أو بالنسبة للإسلام. بل إن هذا العالم الإسلامي لم يستطع في معظم أجزائه، وعلى خلاف تجربة اليابان التي استوعبت تقنيات الغرب فهزمت الروس في العام ١٩٠٥ وتحدّت الولايات المتحدة الأميركية في العام ١٩٤١، أن يستوعب ويتمثّل "واردات الغرب" على حدّ قوله. لقد فشل، في رأيه، مشروع الوحدة العربية العلمانية بعد هزيمة ١٩٦٧. وكذلك فإن الإسلام الأصولي لا يشكّل حلاً لأزمة الحداثة المعاقة. لقد فشل العالم الإسلامي، كما يقول، في الحفاظ على تقليديته القريبة العهد، كما فشل أيضاً في اكتساب حداثة جديدة. ومن هنا، فإن الأصولية الإسلامية تكتسب، في رأيه، بعضاً من أوجه الشبه السطحي بالفاشية الأوروبية. إنها "نتوءٌ" في مسار التاريخ الغائي، ولكنها أيضاً تعبير عن «جرحٍ لكرامة المجتمع الإسلامي». يقول: «إن النهضة الإسلامية هي في الواقع إعادة للتأكيد الحنيني (النوستالجي) على مجموعة من القيم القديمة والنقية جداً والتي يُدَّعى أنها وُجدت في ماضٍ بعيد والتي ليست هي "القيم التقليدية" للماضي القريب وقد زالت، كما أنها ليست هي القيم الغربية التي مُني نقلها إلى الشرق الأدنى بالفشل. وفي هذا الخصوص، تمتلك الأصولية الإسلامية أكثر من وجه شبه سطحي مع الفاشية الأوروبية (. . .) إنه لا يمكن إدراك مدى قوة الصحوة الإسلامية إلاّ إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقاً عندما فشل هذا المجتمع مرتين في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي وكذلك في محاولة استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح».

إلاّ أن فوكوياما لا يذهب بعيداً في تحليل مصادر هذا "الجرح" وتبيان أسباب ذاك "الفشل" الذي يشير إليه. فإذ يتمّ السكوت عن تحليل الأسباب، وهي كامنة في قسم منها قد يكثر أو يقل في سياسات التسلّط والهيمنة والكيل بمكيالين منذ حركات الاستعمار التقليدي إلى السياسات الإمبريالية، إلى سياسات المشروع الصهيوني وتداعياتها ونتائجها المرّة والمؤلمة على الأوضاع العربية والإسلامية، إلى سياسات النظام العالمي الجديد تجاه شعوب العالم الإسلامي. . أقول إذ يتم السكوت عن كل هذا، يترك فوكوياما الباب مفتوحاً أمام افتراض انغلاق المسلمين وممانعتهم (لأسباب تخصّهم وحدهم) عن الدخول في «جنة عالم ما بعد التاريخي»، عالم الغرب الليبرالي الديمقراطي. فمن المسكوت عنه في هذا الصدد أن السياسات الغربية لطالما

حاربت، في التاريخ الحديث، مشاريع النهوض العربي والإسلامي في مجال التحديث للدخول إلى هذه الجنة. لقد وقفت في وجه نخب التحديث ومشاريعها ولا سيما عندما كان يرتبط هذا التحديث بالاستقلال الاقتصادي والسياسي لبلدان العالم الإسلامي، كالموقف من التنظيمات العثمانية، من إصلاحات محمد علي باشا، ومن الحركات الدستورية الديمقراطية في مناطق الانتدابات والحمايات، ناهيكم عن مواقف الغرب الداعم للمشروع الصهيوني واعتداءات إسرائيل، والمتصدّي لحركات التحرّر الوطني.

وإذا كان فوكوياما مضطراً للسكوت بوعي أم بغير وعي، عن أسباب تلك الواقعات لتستقيم تاريخانية غائية في ذهنية ذاهبة نحو حتمية "الحل الليبرالي"، فإن هانتنغتون، وبسبب انطلاقه من مرجعية معرفية أخرى تقول بثوابت البنى الحضارية والثقافية (والمفردتان لهما معنى واحد في استخداماته)، نراه غير مضطر للسكوت عن تلك السياسات، بل إنه يجد مبرراً لها لأنها جزءٌ من الصراع الدائم والأبدي بين الحضارات.

حتى أن الكيل بمكيالين مبررٌ في ميزان الصراع ما بين الحضارات وفي منطق "القرابة الحضارية". يردّ هانتنغتون على شكوى المسلمين من أن الغرب يكيل بمكيالين بقوله: «يُقابل المسلمون بين أعمال الغرب ضد العراق وبين تقاعسه عن حماية البوسنيين في وجه الصرب، وفرض عقوبات على إسرائيل لانتهاك قرارات الأمم المتحدة، ويدّعون أن الغرب يكيل بمكيالين. بيد أنه من المحتم أن يكون عالم الحضارات المتصادمة هو عالم الكيل بمكيالين. فالناس يكيلون بمكيال البلدان التي تمتّ إليهم بقرابة وبمكيال مختلف للآخرين» (من مقالته الأولى، ١٩٩٣).

يرى هانتنغتون أنّ الفروق بين الحضارات هي فروق "حقيقية" و"أساسية": «فالحضارات تتمايز بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأهمّ بالدين». يعترف هانتنغتون أن الاختلافات لا تعني النزاع بالضرورة، والنزاع لا يعني العنف بالضرورة. بيد أنه على مر القرون ولّدت الاختلافات بين الحضارات أطول النزاعات وأكثرها عنفاً. وهذا هو مفتاح فهم التاريخ وفهم أبعاد الصراعات الراهنة في عالم اليوم. الاختلافات الحضارية المتراكمة تاريخياً هي المفجّرة لصراعات اليوم، وأبرز الحضارات استهدافاً من جانب الحضارات الأخرى هي الحضارة الغربية، ولا سيما من جانب الحضارتين الإسلامية والكونفوشيوسية، حث يتصوّر هانتنغتون تحالفاً أو

"قرابة" بينهما. ولا نقرأ عند هانتنغتون إلاّ أوجه "الاختلاف" و"الفرادة" سبباً للصراع، مع أنه أشار إلى أن الاختلاف ليس سبباً بالضرورة للنزاع.

كان هانتنغتون قد أشار في مقالته الأولى إلى تميُّز الحضارة الغربية بحملها الأفكار التالية: الأفكار الفردية والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان والمساواة والحرية وحكم القانون والديمقراطية والأسواق الحرّة وفصل الكنيسة عن الدولة. في حين أن هذه الأفكار ليس لها، عادةً، جاذبيةٌ كبيرةٌ في الثقافات الإسلامية والكونفوشيوسية والشنتوية والهندوسية والبوذية أو الأرثوذكسية. بل إنه في مقالته الثانية (الغرب فريد وليس عالمياً، ١٩٩٦)، يذهب إلى أبعد من ذلك في تثبيت هذه "الفرادة" من خلال تبيان خصائص وموروثات ومعالم لا تتوافر مجتمعة إلاّ بها: الموروث الكلاسيكي (اليوناني ـ الروماني)، الموروث المسيحي الغربي (اليهودي ـ المسيحي)، انفصال السلطتين الروحية والزمنية، حكم القانون، التعدد الاجتماعي والمجتمع المدني، الهيئات التمثيلية، المذهب الفردي، . . إنها مجتمعة أعطت ولا تزال تعطي الغرب صفته المميزة. . . ويضيف: «إن الحضارة الغربية ثمينة، لا لأنها كونية، بل لأنها فريدة».

قد يجد هذا الكلام بعض الهوى أو الرضى لدى بعض الكتّاب الإسلاميين أو لدى بعض الكتّاب القوميين ممن تستهويهم إيديولوجيا الصراع الحضاري وتأصيل الهوية: كالقول بصراع الغرب ـ الإسلام، أو كالقول بأبدية الحرب الصليبية أو أبدية المسألة الشرقية، أو كالقول بالصراع القومي أو الديني بين اليهود والعرب، أو بين اليهود والمسلمين. إن مثل تلك الأقوال تنتظم في خطاب ينحو نحواً إيديولوجياً ليصبّ وظيفياً في تعبئة الصراع أو ليُفسِّر وجهاً واحداً من أوجه الصراع، ولكن لا يُفسِّر كل أبعاده وأسبابه. إنّ بعض الباحثين، ومنهم هانتنغتون، يستشهد بهذه الأقوال انتقائياً وبلا أي تفسير لخلفيتها ولنشأتها وسياق تراكمها في الذاكرات ووظيفتها في الصراعات الجيوسياسية والاقتصادية عربياً.

بل إن هذه الانتقائية في الاستشهاد نجدها أيضاً لدى من هم أكثر اختصاصاً بالحضارة الإسلامية من هانتنغتون. نجدها على سبيل المثال عند برنارد لويس، الذي يُعدّ بدوره مرجعاً لهانتنغتون. ففي سياق حديثه عن توقّع مواجهة العالم الإسلامي للنظام العالمي الجديد في بداية التسعينات، يقول هانتنغتون: «إن الصراع يبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقاً من طغيان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم

الإسلامية من المغرب إلى الباكستان. وقد توصّل برنارد لويس إلى نتيجة مماثلة هي أننا نواجه مزاجاً وحركة يتجاوزان كثيراً مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتجها. ولا يقلّ هذا عن كونه صداماً بين الحضارات. . . ربما غير عقلاني، ولكن لا شك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي ـ المسيحي وحاضرنا العلماني والتوسّع العالمي لهما معاً».

في مثل هذه التأكيدات القاطعة التي تنتشر في أوساط تيار معيّن من المستشرقين ووسط عدد لا يُستهان به من الخبراء والكتّاب، تكاد الأفكار العامّة الشائعة تصبح أحكاماً قاطعة مبرمة تُطلق تجاه تواريخ وحضارات وأديان بكاملها. كالقول مثلاً بامتناع الإسلام عن العلمانية والديمقراطية من جهة، وقابلية المسيحية لهما من جهة ثانية؛ وكالقول باندماج الدين والسياسة أو الدين والدولة في الإسلام من جهة، وانفصالهما في المسيحية من جهة أخرى. إن تكراراً للقول «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله لله»، وكذلك للقول إن «مهمة الدولة في الإسلام هي تطبيق الشريعة» ـ وهو تكرار نجده عند مستشرقين من أمثال برنارد لويس، وعند كتّاب إسلاميين من أمثال محمد عمارة ـ من شأنه أن يغلق بابين: الباب المستقبلي لحركة التاريخ، حركة التطور والتحوّل وإنْ كانت بطيئة وفقاً لرؤية بروديل؛ والباب المعرفي لإعادة قراءة التاريخ ودراسته، دراسة التاريخ العالمي والتاريخ المقارن، تاريخ المجتمعات الإسلامية وتاريخ المجتمعات المسيحية.

خلاصة القول، إنه ليست هناك أديان أو حضارات معادية بذاتها وبطبيعتها للعلمانية والديمقراطية والتعدّد والمجتمع المدني، وليست هناك أيضاً أديان أو حضارات منفتحة بذاتها وذات قابلية بطبيعتها لمثل تلك الأفكار. إن الصراعات الاجتماعية والسياسية والثقافية والمدنية الحادّة التي مرّت بها المجتمعات الأوروبية المسيحية والتي استمرّت قروناً هي التي قادت إلى أفكار لوك وكنط وهيغل وروسو ومونتسكيو وآخرين، وليست طبيعة المسيحية أو طبيعة الحضارة الغربية بذاتها. فالمسيحية، كمؤسّسة وأفكار، قد تحوّلت وتكيّفت مع هذه الأفكار في سياق من الجدلية التاريخية أو في سياق من التحدّي والاستجابة (مثلاً: الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الكاثوليكي المعاكس). وإن الإسلام والمجتمعات الإسلامية بدورهما قابلان هما أيضاً للتحوّل والتطور واستيعاب تلك الأفكار وفقاً لآليات هضم قد تكون خاصة بتلك المجتمعات.

على أن "الخصوصية" هنا لا تعني الفرادة المطلقة، وبالصيغة التي يذهب إليها هانتنغتون، باعتبار الغرب "فريداً"، وبالتالي اعتبار بقية العالم متشكّلاً من جواهر حضارية مغايرة كلياً. إن نفي عملية التفاعل، ونفي التأثير والتأثر بين الحضارات من خلال أقنية الصراع عبر الحروب، أو من خلال مسالك الحوار عبر أشكال التعايش والتبادل بين البشر، هو نفي للتاريخ نفسه، بما هو زمن بشري - اجتماعي متحرّك ومتفاعل حيث يُشكّل الاقتباس فيه ظاهرة تاريخية عالمية من ظواهر التحدّي والاستجابة، والتي لا يخلو منها أي تكوين من تكوينات الحضارات المعروفة في التاريخ، بما فيها الحضارة الغربية بفروعها، وبما فيها الحضارة العربية الإسلامية بألوانها، بل بما فيها الحضارة اليونانية التي يدور حولها جدل حول مدى "فرادتها" أو مدى مرجعيتها الأحادية للحضارة الغربية الحديثة أو إعجازها.

الخروج من سجن المنطقين:

هل يذهب، إذاً، منطق نقدنا لهانتنغتون في وجهة التاريخانية الهيغلية التي يستعيدها فوكوياما؟ ليس هذا ما نودّ الوصول إليه.

الموقف الذي نميل إليه هو أن النظرة التاريخية التي ترى أن الزمن التاريخي يمكن تفكيكه ودراسته وفقاً لإيقاعات متفاوتة في درجات الثبات والبطء والسرعة (نظرة فرنان بروديل ونظرة ليڤي ستروس)، وأنه يمكن فهم أسباب انكفاء حركته في مجال وتقدمها في مجال آخر، وكذلك فهم انعطافاتها وتذبذبها صعوداً أو هبوطاً، هي النظرة الأسلم والأصحّ من النظرة التاريخانية ذات الوجهة الحتمية المؤكّدة واليقينية، سواء أكانت وجهة ذلك المسار هي الليبرالية الحتمية أو الشيوعية الحتمية.

وتأسيساً على هذه النظرة، التي تأخذ بالاعتبار العام والخاص، الثابت والمتحوّل، التاريخ العالمي والتواريخ الخاصة بمنطقة أو حضارة، كما تأخذ بالاعتبار عالمية حضارة من الحضارات في زمن وانكفائها في زمن آخر، كما تأخذ بالاعتبار فرادتها من جهة ولكن تنوّع تكويناتها الجيوثقافية وإشعاعاتها الفكرية من جهة أخرى، إبداعها من جهة ولكن أيضاً اقتباساتها من جهة أخرى... أقول: تأسيساً على هذه النظرة، فإنه من المفيد أن نخرج من المنطقة التي سجننا فيها منهجان:

١ ـ المنهج الأنثروبولوجي الاستشراقي المؤدّي إلى القول بثوابت الحضارات والثقافات وخصوصياتها المغلقة عن كل تأثّر وتأثير وتبدّل، ولعلّ هذا ما يقع فيه أصحاب خطاب "الهوية" و"الأصالة" محلياً، وخطاب "فرادة" الحضارة الغربية؛

٢ ـ المنهج التاريخاني الحتمي الذي يرى التاريخ سائراً وفق سهم له غاية وهدف. وقد يكون هذا ما يقع فيه خطاب "التطورية" و"العولمة" مؤخراً.

ولا بد من الإشارة إلى أن الكاتبين الأميركيين يجراننا إلى هذا "السجن" من التفكير الثنائي.

على أن هذا التفكير الثنائي لا يلبث أن يصبّ في منطق الوظائفية السياسية للاستراتيجيا الأميركية، أو بالأحرى في صياغة التصورات الأميركية للسياسات العامّة حيال العالم، وحيال العالمين الإسلامي والعربي على وجهٍ خاص.

وهنا يتقارب الكاتبان في النتائج والأدوار والوظيفة السياسية ولا سيما في مقارنتهما لإشكالية العلاقات والسياسات الدولية حيال الإسلام والعالم الإسلامي وصياغاتهما المواجهة، هذا على الرغم من انطلاقهما من نظريتين وفلسفتين مختلفتين: نظرية تاريخانية ونظرية إثنولوجية.

إن ما يجمع ما بين الموقفين هو نظرة المؤلّفين إلى العالم الإسلامي أو "الشرق الأوسطي" والعالم العربي من ضمنه، على أنه ينتمي إلى عالم صراع، عالم استخدام القوة لحل النزاعات:

ـ بالنسبة لفوكوياما، ثمة خطوط تماس ومواجهة بين العالم ما بعد التاريخي (عالم السلم) والعالم التاريخي (عالم الصراع)، وهذه الخطوط يلخّصها بالمحاور الثلاثة التالية: البترول، الهجرة، تداعيات النظام العالمي الجديد ومشكلاته.

ـ وبالنسبة لهانتنغتون، إنّ خطوط التماس في العلاقات الدولية هي حدود الحضارات: فالعلاقات الدولية التي كانت تاريخياً مباراة يتم لعبها داخل الحضارة الغربية، سيتم نزع طابعها الغربي بصورة متزايدة وتغدو مباراة تكون فيها الحضارات غير الغربية قوى فاعلة وليست مجرّد مفعول به.

والنتيجة التصنيفية والوظيفية تكاد تكون واحدة في منطق السياسات والعلاقات الدولية: فالغرب الليبرالي المتمثّل بأميركا الشمالية وأوروبا هو عالم ما بعد التاريخي عند فوكوياما، وهذا الغرب نفسه هو عالم الحضارة الغربية الفريدة بذاتها ولذاتها عند هانتنغتون. وهذا الغرب عند الطرفين هو عالم السلم والديمقراطية، عالم حقوق

الإنسان والمجتمع المدني، المهدّد من "بقية العالم"، ولا سيما من عالم الإسلام الذي هو جزء من العالم التاريخي، عالم الصراعات عند فوكوياما؛ وجزء من حضارة "ذات حدود دموية" هي الحضارة الإسلامية عند هانتنغتون.

سمة مشتركة ثانية، هي نتيجة للأولى: اشتراك المؤلّفين في اقتراح توجّه استراتيجي متشابه، يتمثّل في توحيد الاستراتيجية الغربية (الأميركية ـ الأوروبية بصورة خاصة) لمواجهة "بقية العالم" و"العالم التاريخي".

* **صياغة هانتنغتون** لهذا الحل تأتي كما يلي: على المدى القصير، ينبغي أن يتدعم التعاون والوحدة المتزايدين داخل حضارته (حضارة الغرب)، وخصوصاً بين العنصرين الأوروبي والأميركي الشمالي، وأن تُدمج في الغرب مجتمعات أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية، فثقافاتها قريبة لثقافات الغرب، وأن يتم الحفاظ على علاقات التعاون مع روسيا واليابان، وأن يُمنع تصاعد النزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب كبيرة (. . .) أما على المدى البعيد، فيتصوّر هانتنغتون نوعاً من التراضي أو التعايش بين الحضارات، على أن ذلك «يقتضي أن يحتفظ الغرب بالقوة الاقتصادية والعسكرية الضرورية لحماية مصالحه بالنسبة إلى هذه الحضارات»[1].

---

(١) قد تقتضي الإشارة هنا إلى ما يتردد اليوم من أن هانتنغتون قد عدّل رأيه القائل بحتمية صدام الحضارات. والحقيقة أن الحوار الذي أجرته مجلة **الإكسبرس** الفرنسية في عددها بتاريخ ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠١، أي بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، لا يفصح عن أي تعديل يُذكر في الموقف. كل ما هنالك أن هانتنغتون لا يرى في عمل "القاعدة" الإرهابي تعبيراً عن صدام حضارات، ولكنه لا يستبعد ذلك على المدى البعيد. فعندما تسأله **الإكسبرس**: هل نحن إزاء صدام الحضارات، يجيب: «ليس بعد». ويضيف: «يجب منع هذا النزاع من التحوّل إلى صدام حضارات» (**النهار**، ١/ ١١/ ٢٠٠١. نقلاً عن **الإكسبرس**، ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠١).

ولنا حول هذا الجدل تعليقٌ بسيط: ليس المهم في تحليل أفكار هانتنغتون السجال حول مدى أهمية رأيه من الناحية العلمية والواقعية أي في مدى جدّيته المعرفية ومدى أهمية تأثيره في السياسة الأميركية وصناعة القرار وكما يغرق في ذلك بعض المثقفين العرب. فكتاباته ليست على مستوى علمي جدّي، كما أن صناعة القرار الأميركي لا تتوقف عند رأي كاتب. المهم في تحليل أفكار هانتنغتون اعتبارها مثلاً أو نموذجاً لنمطٍ من المعرفة الأميركية. والأهمّ من ذلك هو تحليل مرجعيتها الإثنولوجية التي ترى في الحضارات والثقافات ثوابت وجواهر لا تتغيّر، وكيف يمكن أن يُترجم ذلك في الوظيفة السياسية لخطابٍ ضعيف يتجلبب بمرجعية إثنولوجية، أي بتيارٍ ومدرسة معرفية تعود جذورها إلى القرن التاسع عشر (مرحلة الإثنولوجيا الاستعمارية). وهذا ما حاول البحث الحالي أن يكشف أبعاده وخلفياته ودوره.

* **أما صياغة فوكوياما** لهذا الحل، فتأتي عن طريق استرجاع اقتراح كانط تكوين «رابطة عالمية للدول الديمقراطية»، هذه الرابطة يراها فوكوياما أساساً لنشوء "عصبة الأمم". وإذ يُفسِّر فوكوياما فشل الأمم المتحدة بسبب دخول دول غير ديمقراطية إليها، يرى أن ما يتوافق مع فكرة كانط هو وجود منظمات تجمع الدول الديمقراطية وحدها كمنظمة حلف شمالي الأطلسي التي يرى فيها «رابطة أكثر قدرةً على الانخراط في عمليات دقيقة من أجل صيانة الأمن الدولي ضد الآتية من البقاع غير الديمقراطية من العالم».

كما يرى فوكوياما في منظمات كمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية O.E.C.D.، ومجموعة السبعة G7، والاتفاقيات العامة للتعرفة الجمركية والتجارة G.A.T.T.، تجليات لهذا المنحى من التعاون بين بلدان عالم ما بعد التاريخي، وهي بلدان أوروبا وأميركا الشمالية بصورة خاصة. وتكاد صياغة فوكوياما السياسية تُلامس صياغة هانتنغتون نفسها عندما يتعلّق الأمر بصياغة قرار في السياسة الأميركية. يقول فوكوياما: «يتوجب على الولايات المتحدة والبلدان الديمقراطية الأخرى، أن تجابه الآن تغيرات العالم الجيوسياسي بعد انهيار الشيوعية، وكذلك عدم تطابق قواعد العالم التاريخي ومناهجه (ومن ضمنه العالم الإسلامي) مع طبيعة الحياة في العالم ما بعد التاريخي».

هكذا يتعيّن بالمنطقين أن تقود الولايات المتحدة الغرب في عملية الصراع مع "بقية العالم" بتعبير هانتنغتون، ومع "العالم التاريخي" بتعبير فوكوياما. وهكذا وعلى الرغم من إدخال النظريات الكبرى والفلسفات على الدراسات الاستراتيجية الأميركية، يعود علم السياسة الأميركي إلى منهجه التجريبي والبراغماتي للمساعدة في "إدارة الأزمات"، ولينتج "خبراء" مساعدين في صناعة القرار، لا مفكّرين عالميين تحرّكهم مبادئ الحرية والمساواة والعدالة تجاه العالم.

إن "بقية العالم" بتعبير هانتنغتون، و"العالم التاريخي" بتعبير فوكوياما، يتساويان كساحة فعل وغرض بحث في علم "إدارة الأزمات". والإسلام والعالم الإسلامي يُشكّلان جزءاً من "بقية العالم" و"العالم التاريخي"، أي عالم الصراع.

وعلى هذا المستوى، يعود المتغيّر في السياسة الأميركية ليحتلّ حيّزاً مستقلاً نسبياً عن حيّز الثوابت الحضارية أو المفاهيمية التي ينطلق منها الكاتبان، لتصبح المتغيرات ومتابعتها جزءاً من رصد الاحتمالات والمسارات والسيناريوهات، وليعود

البحث الاستراتيجي رغم تسلّحه بنظريات وفلسفات كبرى إلى علم براغماتي، علم "إدارة الأزمات" و"حل النزاعات" وفقاً لرؤية "الأقوى" في العالم. وهذا ما يعبّر عنه بيان الستين مثقفاً أميركياً بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

توحّد النظرتين أيضاً في الوظيفة السياسية لرسالة المثقفين الأميركيين بعد ١١ أيلول/ سبتمبر: وظيفة "الحرب العادلة".

كان قد وجّه ستون مثقفاً أميركياً (بينهم فرنسيس فوكوياما وصموئيل هانتنغتون وتوماس فريدمان وتوماس كوهلر وهارفي مانسفيلد وروبرت بوفمان وبول فيتز) رسالة إلى العالم الإسلامي عرضوا فيها لموقفهم من أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، معتبرين أن الحرب على "الإرهاب" هي حرب إنسانية لا تستهدف شعباً أو ثقافةً أو ديناً بذاته (**السفير**، ١٦/ ٢/ ٢٠٠٢).

على أن القراءة المتأنية للرسالة تقودنا إلى تمييز مستويين من المقاربة: مستوى مقاربة المفاهيم، ومستوى مقاربة السياسة.

على مستوى المفاهيم، تشير المنطلقات الثقافية التي تحملها الرسالة إلى قيم أخلاقية عامّة نجدها مبثوثةً في جميع الأديان السماوية وفي جميع الفلسفات الوضعيةً ذات البعد الإنساني. تُذكّرنا الرسالة بمبادئ خمسة وهي:

١ ـ البشر يُولدون متساوين.

٢ ـ الشخصية الإنسانية هي العنصر الأساسي في المجتمع.

٣ ـ البشر بطبيعتهم يرغبون في البحث عن غاية الحياة.

٤ ـ حرية الضمير والحرية الدينية من الحقوق التي لا يمكن انتهاكها في الشخصية الإنسانية.

٥ ـ القتل باسم الله مخالفٌ للإيمان بالله، وهو يُعدّ خيانة عظمى لكونية الإيمان الديني.

وإذ تستعيد رسالة المثقفين الأميركيين هذه المبادئ الخمسة وتشدد عليها في المقدمة وفي ثنايا الرسالة لتصل إلى تمجيد النموذج الديمقراطي الأميركي، نلاحظ أن كل مثقف في العالم بل كل إنسان طبيعي الفطرة وسليم العقل والمنطق لا بدّ أن يجد نفسه مع هذه المبادئ، متوافقاً معها، متبنياً لها ومدافعاً عنها. بل إن العديد من هؤلاء المثقفين في العالم، ومن بينهم مثقفون عرب ومسلمون، يجدون في القيم

الديمقراطية الأميركية، وكما تُمارس في الداخل الأميركي أي من خلال الدستور الأميركي والقوانين ومنظمات المجتمع المدني، نموذجاً ومرجعاً لكتابات وبرامج عمل وتصورات يُراهن عليها من أجل التحوّل الديمقراطي في بلادهم.

ولكن المشكلة التي يقفز عنها أصحاب هذه الرسالة لا تقع في حيز الإجماع أو عدم الإجماع حول هذه القيم التي يُدعى مثقفو العالمين الإسلامي والعربي للدفاع عنها في وجه ما يُسمى "الإرهاب العالمي". إنها تقع في حيّزٍ آخر، حيّز السياسات والاستراتيجيات التي ترسم مجال المصالح في العالم، ومجال التكتلات والشركات الكبرى والأسواق وجغرافية البترول، ومجال علاقات السوق العالمي والسياسات المالية والتجارية. وكل هذه المجالات تتقاطع مع مشاكل إقليمية وإثنية وقومية تتمثّل باحتلالات لا تزال قائمة، وباضطهاد جماعات وبطرد شعوب، وبسياسات عنصرية وبانقلابات عسكرية، وبضغوط وحصارات اقتصادية ينتج عنها إفقارٌ للشعوب وتجويعٌ لها. بل إنها تتمثّل في دعم دولٍ وأنظمة عسكرية مستبدّة وتشجيع انقلابات عسكرية ضد أنظمة ديمقراطية، بل تتمثّل كذلك باستخدام شتى الوسائل الاجتماعية والثقافية والدينية التي من شأنها أن تخدم سياسات السيطرة والهيمنة، على غرار الاستخدام الأميركي "للإسلام الجهادي" في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي.

والملاحظ أن رسالة المثقفين الأميركيين تسكت عن كل هذا، كما يسكت فوكوياما تماماً عن ذكر الأسباب التاريخية التي أفشلت مشاريع الحداثة في العالم العربي. على أن إشارةً يتيمة تُصاغ في جملة واحدة عامّة تتحدث عن سياسة الولايات المتحدة بالصيغة التالية: «إن أمّتهم قد تصرّفت وفي أوقات معيّنة بغطرسة وتجاهل تجاه مجتمعات أخرى، بما في ذلك إتباع سياسة مضللة وغير عادلة».

هذه الجملة المقطوعة عن سياقها قد تؤدّي دور الاعتراف السيكولوجي بـ "أخطاءٍ" ارتكبتها السياسة الأميركية لإراحة الضمير الفردي، ولكنها لا تتواصل لا مع مقدمات الرسالة لناحية الإجماع على القيم الأخلاقية التي نتوافق عليها جميعنا، ولا مع نتائج الرسالة التي قد نختلف عليها لأنها تدعونا للانضمام إلى "حربٍ عادلة" بسياساتٍ غير عادلة.

الأسئلة البديهية التي يكشف عنها هذا اللاتواصل بل التناقض بين المقدمات والنتائج تتمحور حول هذه المفارقة بل قُل هذا التناقض: كيف يمكن مرةً أخرى

لسياسة غير عادلة يعترف بها المثقفون أصحاب الرسالة أن تقود حرباً عادلة؟

وقبل هذا، ما هي "الحرب العادلة"؟ وما هي تلك السياسات الأميركية "غير العادلة"؟

إنّ مفهوم "الحرب العادلة" مفهوم أخلاقي وديني، سبق أن استخدمه اللاهوت المسيحي بعد أن وُضِعَتْ له شروطٌ من قبل الكنيسة هي شروط الحرب الدفاعية[1]. والسؤال أيضاً: كيف يُمكن في منظور المثقفين الأميركيين أن يتمّ التوفيق بين شعار ذي دلالات ورموز دينية وأخلاقية وبين سياسات واستراتيجيات ومصالح قد "تتجاهل" وبكثير من الغطرسة مجتمعاتٍ وشعوباً؟ كيف يمكن أن يُطلب من مثقفين في عالمين عربي وإسلامي خضعت شعوبهما وما زالت تخضع حتى اليوم لغطرسةٍ تتزايد وتتفاقم لتصل إلى ظلم لم يرَ التاريخ مثله، أن يتغاضوا عن السياسة المضلِّلة وغير العادلة التي تقتل وتهدمّ وتدمّر وتبيد كل يوم. ومن تجليات ذلك دعم الولايات المتحدة لمن اغتصب فلسطين وطرد أهلها وأنزل المذابح والمجازر والإبادات وشتى أشكال الإرهاب بشعبها على امتداد قرنٍ كامل.

إن استخدام مفهوم أخلاقي وديني لشنّ حرب على شعوبٍ تحت ستار القضاء على إرهابيي ١١ أيلول/ سبتمبر، حلفاء السياسة الأميركية بالأمس، لا بدّ أن يثير في الوعي الجماعي، وفي صور الإدراك والذاكرات المختلفة للشعوب، التباسات شتى من شأنها أن تخلط ما بين الحضارة والحرب، وما بين الدين واستراتيجيات العنف. وكل هذا يحرّكه من موقع الشعوب واقعٌ موجعٌ وذاكرةٌ مشحونة بالآلام، في حين يحركه من جانب موقّعي الرسالة وعيٌ ملتبسٌ لا يزال يخاف ويخشى أن يربط بين السياسات غير العادلة والمضلِّلة والمتغطرسة وبين نتائجها المحزنة على مستوى مسلكيات الشعوب المستضعفة والمقهورة.

وهكذا، لا يجري التفافٌ على الجواب الفعلي عن السؤال الذي يطرح أميركياً (لماذا يكرهوننا؟) فحسب، بل يجري دمجٌ ما بين حروب المصالح ومشاريع السيطرة من جهة، وما بين القيم الدينية والأخلاقية والثقافية والحضارية من جهة أخرى، فيتوحّد في شعار "الحرب العادلة" مفهوما الحضارة والحرب في صورٍ من الذاكرة

---

(١) كان الرئيس جورج بوش الأب قد استخدم هذا التعبير أيضاً في العام ١٩٩١. وقامت ردود كاثوليكية تنتقد هذا الاستخدام السياسي لمصطلح ديني. من هذه الردود راجع: Jean-Yves Calvez, «Le concept de "guerre juste"», *Etudes*, Paris, Fevrier 1991, pp. 181-182.

الأسطورية، بدل أن يجري فكٌ وتفكيكٌ للعلاقة بينهما في الوعي والبحث التاريخي إن شعار "الحرب العادلة" إذ يُلحِقُ الثقافة والأخلاق والدين بالسياسة، يجعل من رسالة المثقفين الأميركيين تبريراً للسياسة الأميركية بدل أن يكون نقداً وترشيداً لها وكشفاً عمّا تبطنه من أهداف وما تحمله من أخطاء.

وتبقى نظرية "فرادة الحضارة الغربية"، حسب تعبير هانتنغتون، ونظرية "العالم ما بعد التاريخي"، حسب تعبير فوكوياما، حاكمةً لنظرة أصحاب الرسالة في وظيفتها السياسية إلى العالم ولا سيما العالم الإسلامي، ألا وهي وظيفة التبرير في حين أن وظيفة الثقافة هي وظيفة النقد أولاً وقبل كل شيء.

استنتاجات: الحوار والصراع ودور الباحث في علوم الإنسان والمجتمع:

نخلص إلى القول إن عناصر الصدام التي يُعدّدها هانتنغتون ليبني عليها فرضيته لا تندرج في نسق ومفهوم الحضارات. إنها تعبير عن أزمة نظام عالمي يمر في "النقطة الحرجة" التي تجعل منه، على حد ما يقوله الباحث الفرنسي بيار لولوش، "فوضى الأمم"، وحيث تحاول الولايات المتحدة ضبط هذه الفوضى واحتواءها في إطارٍ من الإمبراطورية العالمية الجديدة.

كما نخلص أيضاً إلى القول إن عناصر التطوّر التاريخي العالمي التي يُشدِّد فوكوياما على اعتبارها في حركة التاريخ اليوم هي عناصر لا يمكن رؤيتها وفقاً لنسق واحد، أو وتيرة واحدة في العالم. لا شك في أن النظرة التاريخانية التي ترى أن التاريخ يسير حكماً إلى الأمام، نحو سعادة البشر وسلامهم ومدنيتهم، هي أرقى من النظرية القائلة بثوابت الحضارات وسماتها الصراعية، بل هي النظرة التي تنشدها الشعوب جميعها من دون استثناء، لكن هذه النظرة تحتاج إلى منظار عادل ومتوازن في تعامل العالم ما بعد التاريخي (العالم الغربي) مع العالم التاريخي (عالم الجنوب ومنه العالم الإسلامي). وأن استعجال عملية التطور وفقاً لنسق مرسوم سلفاً، وعبر قطار واحد، وبمعزل عن الذاكرة المشحونة بالآلام والإحباطات، وبمعزلٍ عن السياسات المنعدمة التوازن والعدالة، فإنما يؤدي في الواقع التاريخي إلى عكس ما ترغب فيه النظرة التاريخانية التي يُؤسِّس عليها فوكوياما تفاؤله في "نهاية التاريخ". كما أنها تكشف ما يتستّر خلف شعار "الحرب العادلة" الذي يستخدمه موقّعو الرسالة.

والنتيجة التي نخلص إليها عموماً وفي كل الحالات هي في ضرورة التمييز - رغم التداخل والتشابك - بين سياسات الدول الكبرى والإمبراطوريات ومنطق السوق العالمي وإعلامه وثقافته الاستهلاكية وحروبه من جهة، وبين انسياب الثقافات والأفكار الإنسانية وتسرّبها بين المجتمعات من جهة أخرى.

في المستوى **الأوّل**، شكّلت الحروب أدوات السيطرة والهيمنة في التاريخ. كذلك هي أدوات تركّز الرساميل واحتكار الإعلام وتدفّق المعرفة والتلاعب بالصورة وببرامج الإنترنت اليوم؛ إنها أشكال من العنف الجديد في السيطرة العالمية، كبديل لسيطرة الإمبراطوريات والإمبرياليات القديمة.

أما في المستوى **الثاني** (انسياب الأفكار)، فإن ثمة مخزوناً من الأفكار أو تيارات أفكار (مدارس، اتجاهات، أخلاقيات، قيم...)، كانت تشق لنفسها مجارٍ غير مرئية في التاريخ، عبر المخطوط أو الكتاب أو الاحتكاك الإنساني (تجارة، بعثات، تعلّم، تعليم...). إنها مجارٍ سلمية كانت تتم وتنحفر في العقول والنفسيات والذهنيات بمعزلٍ عن الحروب أو في موازاتها أو كنتيجة لها.

المستوى الأول يوحي بموقف يائس وبنهاية مأساوية للعالم. كان هذا على سبيل المثال موقف أرنولد توينبي حيال حربين عالميتين في إطار نظرته المعروفة بـ "التردي الرتيب للتاريخ".

يقول توينبي: «إذا كان تشابه التاريخ للحضارة الغربية والتاريخ القديم للحضارات الأخرى، يشمل التفاصيل التسلسلية، فإننا اليوم على حافة هاوية تظهر حيالها الهاوية التي برزت في المجتمعات الغربية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كالحفرة الصغيرة البسيطة. إن فكرة كهذه كفيلة بأن تجعل أكبر فرد فينا يحسّ بالرعب والرهبة. ذلك أن النهايات التي وضعت حداً للفترات المضطربة في التاريخ القديم، إنما كانت قضاءً مبرماً على حضارات اندثرت نهائياً ولم تنهض (...) ترى هل علينا نحن أيضاً أن ندفع الثمن نفسه فداءً لسلامنا؟ إن هذا سؤال لا تستطيع شفاهنا الإجابة عنه لأن مصير أي حضارة حيّة يشكّل أمراً أكثر غموضاً، بالنسبة إلى من هم جزء منها، من مصير حضارة ميتة»[1].

وفي رأيه، إن النزعة العسكرية للدول وأهواء القلّة المتحكمة في قرارات

---

(١) أرنولد توينبي، **حرب وحضارة**، ترجمة غيّاث حجار، بيروت، دار الاتحاد، ١٩٦٣، ص ١٩.

الحرب هي التي تدفع بالحضارات إلى الانتحار: «إن النزعة العسكرية تهدم الحضارة بإثارتها الصدام بين الدول المحلية التي تتألف منها. وفي هذا التدمير للذات يُستخدم كل البناء الاجتماعي وقوداً لإشعال اللهيب المفترس الذي يجيش في جوانح البشر. إنّ فنَّ الحرب وحده هو الذي أحرز التقدّم على حساب كل فنون السلام»؛ بل «إن كبر الإمكانات العلمية والتصنيعية التي تسخّر لتسيير آلة الحرب تدفع بالتاريخ إلى دورة من الحروب وصلت إلى آخر حدودها، أي إلى الحد الذي يُمكن معه تدمير الإنسانية جمعاء»[1].

هذه النظرة المتشائمة التي ترى في التسلسل التاريخي حركة تردٍ، تجد تعبيراتها أيضاً في مواقف العديد من الكتّاب تجاه العولمة اليوم بظاهرتيها: التحررية الاقتصادية المتمثّلة بحركة الاندماج الاقتصادي العالمي وبتمركز الإعلام، والمعلوماتية بيد أصحاب الرساميل الكبرى.

وإننا لنجد، على سبيل المثال، عينةً من هذه المواقف في ما نشرته مجلة **اللوموند ديبلوماتيك** حول هذا الموضوع في المناظرة بينها وبين جريدة **الفايننشيال تايمز** الإنجليزية، المتحمسة للعولمة، في عددها لشهر آب/ أغسطس ١٩٩٧.

يشير أحد كتّاب **اللوموند ديبلوماتيك** (برنارد كاسّين B. Cassen) إلى أنه «عكس ما كان يؤمل من أن عولمة التبادل التجاري سوف تضيّق فجوة اللامساواة، فإنها أدّت إلى توسيع تلك الفجوة سواء بين الدول المختلفة أو داخل الدول ذاتها». فقد زادت أعداد الفقراء في كل المجتمعات (. . .) كما أنها لم تؤدِّ إلى ما كان مأمولاً منها، توسيع حقل المشاركة الديمقراطية: إن الديمقراطية نفسها هي الضحية الرئيسية للتبادل الحر، وللعالمية. ذلك أن ديناميكية هذين العنصرين يؤدّيان، في الواقع، إلى الفصل المادي الذي غالباً ما يكون واسعاً بين مراكز القرار والأشخاص الذين يتأثرون بهذه القرارات. . .».

وإذا كان حجر الأساس للحياة الديمقراطية هو الحسّ بالمسؤولية والالتزام، «فكيف يُمكن ـ كما يتساءل صاحب المقال ـ القيام بهذه الالتزامات في الوقت الذي نرى ممثلي الشعب والحكومات، حتى لو افترضنا جدلاً أنهم صادقو النوايا في العمل لصالح مواطنيهم، يفقدون باستمرار القدرة على التأثير على أصحاب القرار الذين

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٣.

يزدادون قوة ونفوذاً والذين يتمثّلون في الأسواق المالية والشركات الضخمة؟»

وفي مقال آخر حول أهمية الشركات المتعددة الجنسية لفريدريك كليرمونت F. Clairmont، تلك الشركات التي تكاد تنحصر بمئتي شركة تسيطر على العالم، نجد أنه قد «ارتفع نصيب رأس المال متعدد الجنسيات في الإنتاج المحلي الخام في العالم من ١٧٪ أواسط الستينات إلى ٢٤٪ عام ١٩٨٢، وإلى أكثر من ٣٠٪ في العام ١٩٩٥». أما الشركات المائتان الأولى، فهي التكتلات التي تغطي أنشطتها العالمية من دون تمييز القطاعات الإنتاجية الأولى والثانية والثالثة، أي الاستثمارات الزراعية الكبرى والمنتجات المصنّعة والخدمات المالية والتجارية. ومن الناحية الجغرافية، تنتمي هذه الشركات إلى ست دول هي: اليابان (٦٢ شركة)، الولايات المتحدة (٥٣ شركة)، ألمانيا (٢٣ شركة)، فرنسا (١٩ شركة)، المملكة المتحدة (١١ شركة)، سويسرا (٨ شركات)، كوريا الجنوبية (٦ شركات)، إيطاليا (٥ شركات)، وهولندة (٤ شركات).

يستنتج صاحب المقال: «حتى الآن لم تظهر آثار الثقل الشديد للشركات متعددة الجنسية المسيطرة على الاقتصاد العالمي في الميدان السياسي. فهل يحدث ذلك في القرن القادم؟ لا أحد يعرف بالضبط أين ستقف هذه الحركة المندفعة إلى تركيز رأس المال، وفيما إذا كانت لها حدود. غير أن المضار الاجتماعية والسياسية المنجزة عن هذه السلسلة في عمليات الاندماج وشراء الشركات سوف تؤدّي في النهاية إلى تصدّع البنيان الاقتصادي العالمي برمته».

لكن ما هو واضح ومعروف اليوم هو تمركز الإعلام بيد شركات رأسمالية كبرى، أخذت باحتكار وسائل المعرفة والاتصال ولا سيما في مجال الإعلام المرئي لدرجة تدفع أحد الكتّاب، هو سيرج حليمي Serge Halimi، لأن يتساءل: «ماذا يتوجّب علينا أن نفعل نحن الصحفيين والمثقفين في مثل عالم يمتلك فيه ٣٥٨ ملياديراً من الثروات مقدار ما يمتلكه نصف سكان المعمورة أجمعين؟ وفي عالم توجد فيه دولة كالموزامبيق يموت فيها ربع الأطفال قبل بلوغهم سنة الخامسة بسبب الأمراض المعدية، وهي دولة تدفع سداداً لديونها الخارجية ضعفي ما تنفقه على صحة شعبها وتعليمه؟ وفي عالم يقول عنه أحد مديري برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ما يلي: إذا استمر الاتجاه الحالي، فإن التفاوت الاقتصادي بين الدول المصنّعة والبلدان السائرة في طريق النمو سوف يتجاوز مرحلة القلق إلى

مرحلة اللاّإنسانية؟ (. . .) كيف يمكن لنا نحن المفكّرين والصحفيين الاعتراض على مثل هذا الوضع واقتراح الحلول، بينما نحن نرى هؤلاء الملياردريات من أمثال بيل غيتس وروبرت مردوخ وتيد تيرنر وكونراد بلاك. . . يملكون الصحف ودور الطباعة التي نكتب نحن فيها ولها، كما يملكون الإذاعات وقنوات التلفزيون التي نتحدث ونظهر فيها؟ وكيف لنا أن نعترض ونحن نرى المعلومات والثقافة المنشورة تصدر خاصة عن الدول الصناعية، وأن القدر القليل من هذه المعلومات والثقافة التي تصل إلى الدول الصناعية يصدر عن الدول النامية (الفقيرة)؟».

بتعبير آخر، يطرح الكاتب السؤال الدائم عن دور المثقفين: هل يستطيع هؤلاء أن يكونوا «صوت من لا صوت لهم»، أي صوت الفقراء والمعذّبين والمهمّشين؟

ثمة كلفة للقيام بهذا الدور: الشك بفكرة تسويق العولمة على قاعدة الفكر الواحد أو الأحادي. وهذا الشك ممكن بل ضروري كمنهج، لتفسير ما يجري في العالم من فوضى وأزمات ومآسٍ.

على أن هذا الشك ليس موقفاً يائساً، أو جزءاً من نظرية تردّي التاريخ المتشائمة، مقابل نظرية نهاية التاريخ المتفائلة؛ إنه مدخل لمقاومة الأصولية العالمية ذات الفكر الواحد بمنهج معرفي ناقد لوجهَيْ العولمة:

ـ ناقد لوجهها الأحادي المتمثّل بالقول بنهاية "سعيدة" للتاريخ، نهاية صراع الإيديولوجيات من دون الأخذ بالاعتبار التفاوتات والتجنيات وأسباب الفقر وجور سياسات الهيمنة؛

ـ وناقد لوجهها الصراعي المتمثّل بصدام الحضارات والثقافات، ومن ضمنها نقد شتى الأصوليات الفرعية في العالم، سواء أكانت أصوليات ثقافية إثنية أم دينية متجسدة في "هويات أحادية قاتلة"، على حد قول الكاتب اللبناني أمين معلوف.

وهذا النقد المُطالَب به المثقف في العالم، سواء أكان في بلدان صناعية أم في بلدان فقيرة أو في طريق النمو، لا يزال ممكناً في حيّز ما يحتلّه المستوى الثاني من مفاعيل عالمية التاريخ الذي يختزن تفاعلاً مثمراً للأفكار والنظريات والمناهج. وقد مرّت الإنسانية بهذه التجربة من تفاعل الأفكار والمناهج في الخمسينات والستينات والسبعينات من القرن العشرين، وأنتجت الإنسانيات أعمالاً تندرج في نطاق التاريخ العالمي القائم على التعدد والتنوّع.

لقد بدأ في ذاك الحين اهتمامٌ جديد بدراسة العالم وبدراسة "المختلف" حضارياً (الصين، الهند، العالم الإسلامي، أميركا اللاتينية..) وبمنهج جديد لا يهدف إلى توظيف المعرفة في الحركة الاستعمارية، كما كانت الحال في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ بل هدف، في جملة ما هدف، إلى معرفة الآخر واكتشاف طبائع الاختلاف في العالم، حضارةً وثقافةً وأنماطَ عيشٍ.

ولعلّه في هذا السياق (النصف الثاني من القرن العشرين) تشكّلت القفزات المعرفية والمنهجية الكبرى في العلوم الإنسانية، والتي تمثّلت بشكلٍ أساسي في مدارس تاريخية مجدِّدة كمدرسة "الحوليات" les Annales الفرنسية، وفي مدارس إثنولوجية وأنثروبولوجية انطلقت من نقد المركزية الإثنية الغربية لترى حق الجماعات في ثقافاتها كجزء أساسي من شرعة حقوق الإنسان.

لقد أُعيد الاعتبار في الدراسة التاريخية إلى الحضارات القديمة، كما نُظِرَ إلى حياة الشعوب والأقوام والجماعات في الدراسات الإثنولوجية على أنها تعبير عن ثقافات معيشة، وبرزت مفاهيم "النسق الثقافي" و"المرجعية" و"البراديغم" كمفاهيم ومداخل لفهم نسبية الثقافات و"تعدّد الحضارات" ووظائف العلوم وتحوّلات مناهج العلم والمعرفة. بل إن أصواتاً غربية ذهبت إلى مدى أبعد في ترشيح ثقافات وحضارات وفلسفات وأديان "شرقية" لتكون بدائل للحضارة الغربية أو مرجعيات مصحِّحة لمسارها.

ولقد طاول النقد الإبستمولوجي للعلم حقل العلوم الفيزيائية والطبيعية، فبرزت نظريات نقدية للمنهج الديكارتي وفيزياء نيوتن والتقسيم الوضعاني للعلوم، واتُّهم "البراديغم" الغربي للعلم بالتجزيء والتفكيك. ومدّت النظرية الفيزيائية الحديثة حول الكون هذه النظريات بمبررات اعتقادية حول وحدة الكون وعضويته. ودفع هذا المنطق أحد علماء الفيزياء المعاصرين (كابرا) إلى تثمين الفلسفة البوذية الشرقية من حيث نظرتها المتوازنة والمتكاملة إلى الإنسان والكون والوجود.

ما نودّ أن نقوله هو أن هذه الأمثلة وغيرها إنما تعبِّر عن احتمال تعددية التصوّر لدور الثقافات والحضارات والفلسفات في العالم. ولكن هذا التعدّد يبقى أشكالاً من التمثلات والرؤى والتحليلات الذهنية التي لا علاقة لها بصدام أو صراع في ما بينها. إنها تعبير، وفي الحالات التي نعرض لها، عن سياقات في تحوّل العقليات ومن داخل معايشة أزمة الحضارة في العالم. أمّا أهل هذه الثقافة أو تلك، فلا يصادمون

بعضهم بعضاً بسبب اختلاف ثقافتهم وحضارتهم وتصوّرهم للحياة والكون. وليس صحيحاً أن ثقافة أو حضارةً ما تحمل في داخلها عنفاً أو عدوانية كثقافة أو حضارة لجماعة من البشر، اللّهم إلاّ إذا تلبّست هذه الحضارة أو هذه الثقافة دولاً وإمبراطوريات وسياسات توسّعية كالسياسة الاستعمارية القديمة أو كعنف النظام العالمي ولامساواته؛ أو أنها شكّلت، في المقابل، إطار حماية وممانعة في وجه سيطرة أو استتباع أو اقتلاع، كما هي حال الشعب الفلسطيني في وجه إفقار أو تجويع أو اضطراب اجتماعي وسياسي مثل الحركات التي يشهدها عالم الجنوب.

كان ذلك في مرحلة عالمية الخمسينات والستينات والسبعينات. أمّا اليوم، فإن المعضلة الصعبة التي تحتاج إلى تفكيك وحل، تكمن في انعدام المجاري والمسالك السلمية، أو على الأقل في انحسارها أمام التدفّق الهائل للمعلومات والمعارف من جهة واحدة. ذلك أن التفاعل الثقافي المثمر هو التفاعل الهادئ والبطيء ذو الطابع الانسيابي. أليس هطول المطر المنساب على المدى الطويل أنفع للأرض والأخصب من انهماره سيولاً جارفة للتربة والنبات؟

مثل الطبيعة قد يكون ذا دلالة (دلالة المفارقة) على ما يجري اليوم من سيول متدفقة للمعلومات والمعارف، وللسلعة والصورة، ولا أقول للثقافة.

أليس الأصل الألسني للفظة "ثقافة" في معظم لغات العالم (على الأقل في اللغات اللاتينية)، يعود إلى جذر الحرث والفلاحة والخصب والصقل، وكلها تحتاج إلى شروط التهيّؤ والاستيعاب والهضم، وهذه بدورها تحتاج إلى النقد وإعادة البناء؟

ـ البعض يقدّم صورة سوداوية لانعكاسات العولمة على حوار الثقافات وتعدّدها؛

ـ والبعض الآخر يقدّم صورة متفائلة لعالمية الثقافة.

والرأي الأرجح قد يكون في البحث عن وظائف جديدة لإنجازات المعلوماتية وأدوات المعرفة في مجال البحث في عصر العولمة. ولعل الباحث في الإنسانيات ـ وهذا دور أساسي من أدوار المثقّف ـ يقدّم منهجاً في العمل الثقافي قد يكبر وقد يفعل بصورة غير مرئية وغير منظورة في "تفاعل الثقافات" و"تغيُّر الذهنيات". فالتغيّر في الذهنيات تغيُّر بطيء وبطيء جداً. لكن شرط ذلك أن نخلّص مناهج الإنسانيات من أهداف الدراسات الاستراتيجية التي تبغي السيطرة، ومن وطأة الإيديولوجيا التي

تختصر جهد البحث إلى صياغة شعارات ودعوات تعبوية نضالية. هنا قد يكمن الفرق الشاسع بين "الباحث ـ الخبير" و"الباحث ـ المثقّف" والداعية. ليس المطلوب تغيير العالم، بل تغيير النفس. هكذا كانت البدايات دائماً في مراحل الأزمات الكبرى، حيث كان يُخَيَّلْ دائماً أننا أمام "نهاية للتاريخ"، والحقيقة أننا نكون أمام مهمة صعبة هي مراجعة التاريخ ونقد حالنا الثقافية.

ـ ٣ ـ

الثقافة والثقافة العربية في عصر العولمة

ـ مراجعة للمنهج وللمسارات وللمقوّمات ـ

I ـ ملاحظات تمهيدية : في الثابت والمتحول في الثقافة والثقافة العربية (بين الإثنولوجيا والتاريخ)

إذا كانت "الثقافة"، وفق المصطلح الإثنولوجي، تفترض الديمومة والثبات لنمط معين من الحياة لدى جماعة أو قوم، بل تفترض عند الباحثين البنيويين، ولا سيما الألسنيين منهم، بعداً عميقاً "لاواعياً" يقبع في مستوى ما تختزنه اللغة مكتوبةً ومحكيةً من دلالات في المعنى والرمز، فإن طرح موضوعة الثقافة العربية بهذا المعنى يستحضر جملةً واسعة من حقول الدراسة الإثنولوجية: الأساطير والرموز والمآكل والنذور وزيارة الأولياء والأمثال والحكم والفنون ومجالات اللعب والتسلية وتقنيات الحياة اليومية وأنماطها، والحياة السياسية والنظم، ومن بينها نظم القرابة والأسرة، وصولاً إلى السلوكيات التي تعبّر عن نفسها بأشكال شتى من العلاقات، ومن بينها الاجتماعات والمجالس والزيارات، وصولاً إلى القيم الكامنة وراءها المعلنة في الكلام أو النصوص أو الكامنة في القناعات والضمائر.

لا شك في أن هذه الحقول التي ينظر إليها منهج الإثنولوجيين على أنها ذات مستوى ثابت، لما يحمله هذا المستوى من استمرارية وديمومة عبر الأزمنة، هي تجليات من الثقافة. ولكن، ومع الاعتراف بأهمية هذا المستوى الذي نبّهت له المعرفة الإثنولوجية للشعوب والأقوام، يمكن أن نضيف مستوى آخر من مستويات الثقافة، وهو المستوى الذي يخضع للتغير والتحول بفعل عوامل تاريخية مستمرة

ومتغيرة. ومن حقول هذا المستوى الآخر تجليات الإبداع والكتابة على أنواعها، والبحث العلمي والتكنولوجي، وتعبيرات الفكر وخطابه المعرفي في مجال الفلسفة والتاريخ وعلوم الإنسان والمجتمع بصورة عامّة.

لا شك أيضاً في أن لكل مستوى من مستويات هذه الحقول منهجه وطرائقه على أن العلاقة بين المستويين (مستوى الثابت ومستوى المتحوّل) هي علاقة دائمة، متحركة ومتداخلة. فما هو ثابت في رأي الإثنولوجيين عند قوم من الأقوام أو شعب من الشعوب لا يعدو في رأي المؤرّخين أو علماء الاجتماع والسياسة أن يكون حالة قابلة للتحوّل والتغيّر بفعل عوامل فاعلة قادمة من الخارج أو بفعل انعطافات تصدر عن الداخل بفعل تراكم من التفاعلات الخارجية والداخلية المركّبة من مجموعة معقدة من العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية.

وعليه، فإن الأفكار التي تنتجها أو تحملها نخب اجتماعية تؤمن بالإصلاح والتغيير وتعمل في المجال العام من خلال الإنتاج الفكري والذهني وتأسيساً على معرفة الواقع معرفة نقدية ومحاولة التأثير فيه، تشكّل قطاعاً مهمّاً من قطاعات الثقافة، وهو قطاع الأفكار الذي يفعل فعله في اختراق وخلخلة المستوى الثقافي "العميق" الذي يُخيّل للإثنولوجيين أنه من الثوابت الكامنة في قعر السلوك واللغة والرموز ومنظومة العلاقات الاجتماعية والسياسية. فمجال الأفكار هو المعوّل عليه في نظرتنا إلى مقومات الثقافة العربية، لا مجال "الثوابت" الذي يحرص الإثنولوجيون على تأبيده في سمات هذه الثقافة وطبيعتها.

ومن نماذج النظرة "المؤبّدة"، ما يرد بقلم الإثنولوجي فؤاد إسحق الخوري عندما يُصنّف الذهنية العربية بالتالي: «يتصوّر العرب الكون وكأنه بنى مسطحة لا هرمية الشكل والتركيب، تماماً كحبات المسبحة أو كأسنان المشط، وأحداث منفصلة ومتساوية ومستقلة بعضها عن البعض. وفي هذا التصوّر اللاهرمي المسطّح للأمور لا تستمد السلطة والسلطان من مناصب وبنى متدرجة التركيب، إنما تستمد من استعمال القوة والهيمنة والقسر بحيث يسيطر الفرد، الأمير أو الإمام، على الجماعة والجمهور. المهمّ في التعامل هو أن يكون الإنسان فاعلاً من خلال مجموعة متلاصقة، متكاتفة يهيمن عليها، يرأسها، يعتني بأمرها، يدير شؤونها، يتزعمها، ومن خلال هذا التزعم يحدد موقعه من الآخرين». ويرى قواعد هذا التصور في «ثوابت إيديولوجية، هي بنى ذهنية صحيحة بالفطرة سلفاً، صحيحة عن طريق الإيمان

بها . . .». وهذه الثوابت «تتجلّى في نواح عدة ومتنوّعة من نواحي الحياة ابتداءً بلعبة طاولة الزهر وانتهاءً بالحكم الإمامي (من إمام) أو الأميري (من أمير) أو الأوتوقراطي»[1].

ومن تجليات النظرة الإثنولوجية في طبيعة السلطة عند العرب، والتي نجدها في الكثير من الكتابات، الرأي القائل باستمرار العصبيات الدينية الطائفية (كحالة لبنان)[2]، وباستمرار العصبيات القبلية كذلك (كحالة اليمن وغيرها من حالات المجتمعات العربية) محرّكاً للتاريخ وثابتاً من ثوابت الحياة الثقافية السياسية فيه.

ومع التقدير لأهمية هذا النوع من الدراسات ذات المرجعية الإثنولوجية ولدورها المعرفي في تسليط الضوء على ما يعتقد أنه ثوابت في الثقافة العربية، فإن إعادة إنتاج هذه "الثوابت" في التاريخ تدعو الباحث إلى معرفة شروط هذه الاستمرارية، وإلى إدراك أسباب ديمومتها رغم التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية التي أصابت المجتمعات العربية. وهكذا، مرّة أخرى، تظل عيوننا مركّزة على دور الأفكار في تثبيت "الثوابت" أو على دورها في تغييرها. إذن الأفكار جزءٌ لا يتجزأ من الثقافة، ولكن للأفكار حيزاً من الاستقلالية النسبية يسمح بوعي هذه الثقافة وإدراكها وعقلها والعمل باتجاه تحويلها وتغييرها أو باتجاه تثبيتها. والمثل الموضّح لهذا الإشكال المعرفي استذكارُ دور أفكار عصر التنوير الأوروبي في تغيير ثوابت الثقافة التقليدية القروسطية وتثبيت أفكار الحداثة وإطلاقها في المجتمعات الأوروبية[3].

وعليه، فإن تعريف "الثقافة" الذي هو الأقرب إلى المنحى الفرضي والوظائفي لهذا البحث، هو التعريف الذي حمله إعلان مكسيكو (اليونسكو) في العام ١٩٨٢:

---

(١) فؤاد إسحق الخوري، **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣، ص ٩.

(٢) راجع مقالاً عن هذه النظرة في: جان شرف، **الإيديولوجية المجتمعية، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي**، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٦.
يرى المؤلّف أن التركيب السكاني الطوائفي في لبنان، وكذلك تطوّره السياسي، محكوم بثابت ثقافي هو ثابت الانتماء إلى الطائفة وإلى ثقافتها وتصورها لمسألة السلطة وسعيها إليها في إطار العلاقة مع الطوائف الأخرى. راجع مناقشة لهذه النظرة في: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ، فصل «التعددية بين زمن الاجتماع العصباني وزمن الاجتماع الوطني»، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٠ ـ ٢١٣.

(٣) قارن: السيد ولد أباه، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر»، في **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

«الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن يُنظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات». أما على صعيد وظائفية الثقافة، فالإعلان نفسه يُشدِّد على «أن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائناً يتميَّز بالإنسانية المتمثّلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار؛ وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإعادة النظر في إنجازاته والبحث دون توانٍ عن مدلولات جديدة وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه»[1].

إذن، ربط الثقافة بحرية التفكير والتعبير، وبالمقدرة على النقد باتجاه التجاوز والتفوّق، أمور ومهمات ترتبط بالوعي والقدرة على الاختيار والتفضيل والانتقاء، وليس باللاوعي والعجز أمام حتميات ثقافة لها طبيعتها وخصوصيتها المعزولة.

إنّ العزلة حال افتراضية تنافي طبيعة الثقافة التي هي شديدة الارتباط بالتغيّر الاجتماعي المتعدد الأوجه والأبعاد. أما بشأن الاحتجاج بسمات الاستمرارية التي تفترضها نظرية الثقافة لتأكيد "استقرار نمط الحياة" و"الهوية" لدى جماعة أو شعب، فإننا نقول مع القائلين إن التغيّر يبقى الشرط الضروري لهذا الاستقرار. يقول مؤلفو كتاب **نظرية الثقافة**: «إن الاستقرار دون التغير يشبه محاولة المرء أن يبقى على توازنه فوق دراجة دون تحريك البدّالات. وكما أن تحريك البدّالات ضروري لاستقرار راكب الدراجة، فإن التغيّر ضروري للحفاظ على الأنماط الثقافية»[2].

نخلص من هذا التقديم إلى تسجيل ملاحظات منهجية قد تساعدنا في مقاربة الشق الأول من موضوعنا: «مقومات الثقافة العربية...»، سواء مع عولمة أو من دونها على سبيل الافتراض.

أولاً: من المفيد منهجياً الابتعاد عن تبنّي تعريف اصطلاحي واحد أو أحادي

---

(١) **الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة**، مكسيكو، ٢٦ تموز/ يوليو - ٦ آب/ أغسطس ١٩٨٢ وردت في: محمد الرميحي، «واقع الثقافة ومستقبلها...»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، م.س، ص ٢٦٧ - ٢٨٤.

(٢) **نظرية الثقافة**، تأليف مجموعة من الكتاب، ترجمة علي الصاوي، الكويت، عالم المعرفة، تموز/ يوليو ١٩٩٧، ص ١٥١.

للثقافة. فالمصطلحات ليست مفردات قاموسية فحسب، بل هي كالكائنات الحيّة تكتسب معاني جديدة ومتداخلة في الاستخدام عبر الأزمنة والأمكنة، وبالتالي، فإن الثقافة ليست ثابتاً لاواعياً بالمعنى الإثنولوجي الكلاسيكي، وليست هوية حصرية بالمعنى الإيديولوجي المطلق، وليست لائحة مغلقة من "خصائص" لازمة لجماعة معزولة أو لـ "حضارة" تعيش وحيدة ومنفردة في العالم. يقول عالم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا ليڤي ستروس، ومن موقع العارف بأهمية التاريخ كحامل محتمل لعوامل التقريب بين الخصائص الحضارية في موضوعة تنوّع الثقافات والحضارات وتعدّدها في العالم وبالتالي لعوامل التغيير والتحويل فيها:

«إن مقولة تنوّع الثقافات البشرية لا ينبغي أن تُفهم على نحوٍ ساكن. فهذا التنوّع لا يمتّ بصلة إلى تنوّع العينات الجامدة أو تنوّع الفهارس الجافة. وربما كان البشر قد بلوروا ثقافات مختلفة بناءً على التباعد الجغرافي وعلى الخصائص التي تمتاز بها بيئاتهم، وعلى جهلهم بسائر البشر الآخرين. لكن هذا لا يصحّ بصورة قاطعة إلاّ إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع قد ولد وترعرع بمعزل عن جميع المجتمعات أو الثقافات الأخرى، بيد أن الأمر لم يكن يوماً على هذا النحو، اللهم إلاّ بالنسبة لحالات استثنائية...»[1].

ثانياً: من المفيد أيضاً أخذ دلالات المصطلحات والكلمات ومعانيها من مفاعيلها في الراهن والحاضر، ومن استدعاءات تفاعل المفاهيم التي تثيرها في الذهن اليوم، أي من استدعاءات رموز الثقافة المعيشة في عصرنا أيّاً كانت تلويناتها الإقليمية والجغرافية ـ السياسية والحضارية والتاريخية، لا من مرجعياتها القاموسية اللغوية فحسب، وإن كانت هذه الأخيرة مفيدةً في الكشف عن الأصول ليحسن فهم آليات التطور والتحوّل. بل إنه لمن المفيد، تبعاً لذلك، أخذها من حقول دلالات نفعها العام في دفع الاجتماع البشري نحو سعادة الإنسان وخيره في المستقبل.

وعليه أيضاً، إذا كانت لفظة culture تفيد في المصطلح الإثنولوجي (الكلاسيكي) الثبات والهوية والخصوصية، فإنها في الاصطلاح اللغوي العالمي تفيد الحرث والزرع والإنماء، حتى أضحت تفيد هذا المعنى في العلوم الإحيائية وفي الطب أيضاً.

---

(١) كلود ليڤي ستراوس، **الأناسة البنيانية (٢)**، ترجمة حسن قبيسي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٢٩٨.

وإذا كانت لفظة "ثقافة" بالعربية تفيد عبر مرجعيتها القاموسية الحذق والفهم والتعلّم والمعرفة[1]، فإنها اصطلاحاً وفي الاستخدام اليومي المباشر في خطاب الإعلام والنشر والتداول، أضحت تفيد معنى صقل الذهن واستخدامه وتنميته، وأضحت كلمة "مثقف" المشتقّة منها تعني الإنسان المستخدم ـ مهنياً ـ لذهنه في إنتاج معرفة أو خبرة، ومرادفة للكلمة الأجنبية intellectuel.

كذلك فإن معاني civilisation الأجنبية قد تشتمل عند بعض الدارسين والباحثين والمفكّرين الغربيين على معنى ثقافة culture بل قد تتطابق معها. وقد تتمايز عنها كما هي الحال لدى مفكّري النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، كما نرى عند شبنغلر وتوينبي على سبيل المثال. فهذان الأخيران وبسبب معاناتهما حروب أوروبا، ينعيان الحضارة الأوروبية بسبب تحولها إلى حضارة مادية وتكنولوجية لصناعة الحروب. فـ "الحضارة"، وخاصةً عند شبنغلر في كتاب **أفول الغرب**، هي دور من أدوار «الهرم والركود والإنتاج المادي»، في حين أن "الثقافة" هي «دور من أدوار الفتوة والإنتاج الروحي»[2].

لنلاحظ هنا اختلاف المعنى الذي يعطيه مؤرّخو وفلاسفة "الدراسات التاريخية"، أمثال شبنغلر وتوينبي، لمصطلحي "ثقافة" و"حضارة" culture وcivilisation. على أن مصطلح civilisation، الذي حمل عند هؤلاء معنى التطوّر العلمي والتكنولوجي والمادي، حمل أيضاً معنى الاجتماع المدني ونظمه القانونية والسياسية، تأسيساً على جذر civil وcivilité والاستتباعات الفكرية والمؤسسية للانتماء إلى "المدينة" cité ذات الجذر اليوناني والروماني.

وهنا يمكن إيجاد حيز واسع من التقارب في معنى المصطلحات، بفعل حركة "المثاقفة" والتناصّ (من تداخل النصوص) بين civilisation الأجنبية و"حضارة" العربية. فكلمة "حضارة" بالعربية تفيد في مرجعيتها التراثية الاستقرار الحضري

---

(١) ورد في **لسان العرب** لابن منظور، في كلمة ثقف ومثاقفة: «ثَقِفَ الشيء حذقه، ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثقيف بيّن الثقافة.. ويقال: ثَقِفَ الشيء وهو سرعة التعلم..». **لسان العرب**، المجلّد التاسع، بيروت، دار صادر، (لا.ت)، ص ١٩.

(٢) لمزيدٍ من التوسّع في تشعب التعريف لمعنى ثقافة وحضارة، راجع: قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة**، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٩٩٧، ص ٣٢ ـ ٣٦.

والعيش في المدن والتوسّع في مجالات الحياة المدينية، كما يوضّح ذلك ابن خلدون[1].

على أن المعنى التراثي وإن أكسبه استخدام ابن خلدون دلالات الاستقرار والاجتماع المديني، إلا أنه ظلّ خلواً من دلالات المعنى الحقوقي والسياسي الذي اكتسبته ألفاظ civil وcivilité وبالتالي civilisation في العصر الأوروبي الحديث. لذلك لجأ النهضويون العرب الأوائل في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين إلى استخدام الكلمة العربية "المدنية" للتوسّع في دلالات معنى الحضارة والتحضّر، وإكساب المعنى التراثي "للمدينة"، حيث هي المكان الأساسي للاجتماع الحضري، أو "للعمران الحضري" على حد تعبير ابن خلدون، معنى جديداً موصلاً إلى معاني الألفاظ civil وcivilité وcitoyenneté، التي أضحت مفاهيم عالمية مع انتشار الحداثة الأوروبية في العالم بنسب متفاوتة.

فالتثاقف بمعناه الواسع، كان يستدعي آنذاك (أي في مرحلة النهضة الأولى والإصلاح)، استخدامات لغوية ـ ثقافية تُحمَّل بمعانٍ جديدة يستدعيها مشروع الإصلاح السياسي العربي والإسلامي. فالثقافة السياسية الجديدة لدى النخب الإصلاحية استخدمت مفردات "المدنية" و"التمدن" و"الوطنية" و"الوطن" و"المواطن" و"السلطة المدنية" و"السياسة المدنية" . . لا بمعانيها التراثية وحدها، ولكن أيضاً بمدلولاتها الحديثة العالمية، كما نرى مثلاً في كتابات رفاعة الطهطاوي، وبطرس البستاني، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وفرح أنطون، وجرجي زيدان صاحب كتاب **التمدن الإسلامي**[2].

إنها، إذن، مروحة واسعة من تداعي المعاني والدلالات المترابطة، والتي تثيرها في الذهن مصطلحات "الحضارة" و"الثقافة" و"المدنية". على أنه من المفيد، كما سبق الذكر، استخدام الدلالات والمعاني، وإنْ اختلفت في مرجعياتها التاريخية والتراثية في القديم، من أجل فهم أفضل لقوام ثقافة عربية هي قيد البناء للمستقبل، وليس للتطابق والتزامن مع "أصلها" في الماضي أو في الذاكرة الأسطورية. على أن وعي التواصل التاريخي مع الأصل ووعي حالة "التثاقف" مع

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (لا.ت)، فصل: «من أن الحضارة غاية العمران. . .»، ص ٣٧١.

(٢) راجع توسيعاً لهذه الفكرة في: وجيه كوثراني، «الانتماء والمواطنة»، جريدة **الحياة**، ٣٠/١/٢٠٠٢.

الجديد شرطان ضروريان لتجنّب الاستلاب بالماضي والاستلاب بـ "الآخر" على حد سواء.

ثالثاً: تأسيساً على هذه النتيجة أيضاً، من المفيد الإطلالة على موضوعة "الثقافة" من نافذة النظرة النسبية إلى الأشياء، سواء بالنسبة للزمان (متى ننظر؟) أو بالنسبة للمكان (من أين ننظر؟). وعليه، فإن أسئلة لا بد من طرحها لكي لا تُتصور "المقومات" وكأنها "خصائص" جوهرية لا تبديل فيها ولا تغيير لا في الزمان ولا في المكان. وللتوضيح، يُمكن أن نطرح على أنفسنا الأسئلة التالية:

ـ ماذا عن "مقومات" الثقافة العربية في عصر ازدهارها، ولا سيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) أي في المرحلة التي انتشرت فيها اللغة العربية، كلغة ثقافية عالمية، وتواصلت دوائر العالم القديم (الآسيوي ـ الإفريقي ـ المتوسطي) في ظل سيادة الإسلام عبر شبكة واسعة من التجارة وطرق القوافل والمواصلات البرية والبحرية؟

ـ ما هي العناصر التي تداخلت مع مقومات الازدهار، فجعلت هذه الثقافة تتأرجح خلال القرون الأربعة اللاحقة بين جاذبية الصعود المتعثر (من مرحلة ابن رشد إلى مرحلة ابن خلدون)، وبين الانشداد إلى حالات النكوص والتراجع والجمود، حيث "ستنتصر" ثقافة الاتباع والتقليد والولاء السلطاني على كل مستوياته لاحقاً؟[1]

ـ ماذا عن محاولات النهوض الثقافي "الحديث" إثر الاحتكاك بـ "حداثة" أوروبا، وتطور عملية التثاقف بدءاً بمرحلة التوسّع الرأسمالي حيث التجاذب بين ثقافة الإمبريالية وثقافة التحرّر الوطني (أو القومي)، وصولاً إلى مرحلة العولمة حيث التجاذب أيضاً بين "عالمية الثقافة" و"هوية الثقافة"؟

II ـ مقارنة بين مشهدين ثقافيين لشريط عالمي واحد في العصور الحديثة

لا يتسع المجال للتوسّع في هذا المدخل المنهجي الذي بدأنا به، ولكن

---

(١) حول "ثقافة الولاء" والتي أسّست لنمطٍ من السلطة الاتباعية والاستبدادية، راجع: عبد الله حمُودي، **الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ١٩٩٩.

التأسيس عليه يسعفنا في بلورة فهمنا لمسألة "نسبية الثقافة"، وبالتالي نسبية ما يسميه هذا المبحث "مقومات".

لننطلق أولاً من مقوّمات مشهدين ثقافيين نقرأ "ديناميتهما" في مسار زمن اصطلح المؤرّخون على تسميته بـ "العصور الحديثة". ومن المعروف أن هذه "العصور" التي بدأت في القرن الخامس عشر هي العصور التي شهدت توسّع أوروبا ثم الولايات المتحدة الأميركية في العالم، عبر مشروع رأسمالي كبير تناوبت على قيادته على التوالي: البرتغال، هولندة، بريطانيا وأخيراً الولايات المتحدة الأميركية. في هذه العصور تحققت فيها تدريجياً النزعة العالمية بفعل آليات التوسّع الرأسمالي، ابتداءً من نواته التجارية إلى الصناعية، إلى الأسواق والمستعمرات، إلى توظيف الأموال، إلى السيطرة السياسية ذات الركائز المتعدّدة ومنها "الثقافة"، بما فيها المدرسة والجامعة والكتاب، وفيها أيضاً تحققت عملية "التجاوز" التي حققتها أوروبا على العالم الإسلامي[1].

في هذه العصور ترتسم **مفارقة ثقافية** لافتة في مسار تكوّن هذه العالمية الجديدة بعد العالمية الإسلامية التي تحقّقت بامتياز في القرنين الرابع والخامس للهجرة في العالم القديم، نقرأها في المشهدين التاليين:

- **في المشهد الأول** (الأوروبي)، نقرأ قفزات من "التجاوز" الثقافي تسجّلها أوروبا، بدءاً بأنسانوية "النهضة" أو "الولادة الجديدة" Renaissance، إلى الثورة الصناعية وعصر الأنوار والفلسفة العقلانية والوضعية، إلى القفزات المعرفية في شتى علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة خلال القرن التاسع عشر وفيما يليه. وفي سياق التفاعل مع هذه الظواهر أو نتيجةً أو قُلْ توظيفاً لها، يقرأ الدارس لأحوال ذاك الزمن اكتشافات وفتوحات ومعرفة بأحوال العالم و"الآخر"، ومحاولاتٍ حثيثة للسيطرة عليه وتكييفه. من وسائل ذلك: ماركنتيلية تتحد فيها أساطيل التجارة وسلطات الدولة الجديدة، ثم منافسة حرّة، وأسواق، ومستعمرات، وشركات ورؤوس أموال تبحث عن مجال استثمار خارج تراكمها لتزيده تراكماً، وصولاً إلى إمبريالية كبرى تعتمد تصدير الرساميل وتوظيفها في شتى أنحاء

---

(١) حول ظاهرة "التجاوز"، راجع الدراسة القيّمة: عبد المجيد قدوري، **المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، مسألة التجاوز**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

العالم. في هذا المشهد يُمكن قراءة كل التناقضات الناتجة عن هذا المشروع الرأسمالي التحديثي الكبير: العنف والبطش والسيطرة والإلغاء والحروب العنصرية والأهلية والاستعمارية. ولكن أيضاً ثمة إنجازات كبرى في تخطيط المدن وبناء الدول والإدارات والجيوش، وفي تأسيس الجامعات والمكتبات ومراكز التوثيق والأبحاث. بل ثمة إنجازات كبرى على الصُعُد الثقافية والحقوقية في الفكر والفلسفة والسياسة والقوانين والدساتير، وفي علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع. الأفكار تتجسّد في مفاهيم قابلة للتعميم والتجديد: أفكارٌ كالسيادة الوطنية، وسلطة الشعب، والحكم التمثيلي، والمساواة والإخاء والحرية، والعدالة.. تتحوّل جميعها إلى مفاهيم، أو إلى حركات جماهيرية فاعلة ومغيِّرة، ثم إلى مؤسّسات وآليات تنظِّم العلاقة بين المجتمع والدولة والفرد في صيغ مؤسسية وقانونية جديدة: المواطنة، الديمقراطية، التمثيل البرلماني، فصل السلطات، الحقوق والواجبات، الحريات والرأي العام، ... إلخ. مدارسٌ فلسفية وفكرية ومعرفية كبرى تنهض وتتطور، ويظل منهج النقد رائداً. وبسبب النقد الدائم والحوار الدائم بين التيارات والمدارس والأفكار والفلسفات الغربية، يجري التجاوز الدائم للأزمات والحروب الداخلية كما يجري حلها سلماً، على عكس ما تنبأ شبنغلر في أوائل القرن في **أفول الغرب**، وصولاً إلى تحقّق النموذج الوحدوي الأوروبي: "الاتحاد الأوروبي" اليوم.

- في **المشهد الثاني** (الشرق العربي والإسلامي عموماً)، نجد أشكالاً من الممانعة للمشروع التوسّعي الغربي في شتى حقبه، نقرأ عنها حواشي كثيرة، ولكن في متن الصفحات نقرأ عن جيوش "سلطانية" تتقاتل من أجل السيطرة السلطانية على العالم الإسلامي، ترفع شعارات مذهبية تغطّي بها حقيقة المصالح الكامنة ويلجأ شيوخها إلى سلاح الفتوى والتكفير. ومن نماذج ذلك، عساكر العثمانيين والصفويين[1]. الثقافة السائدة في وسط أهل الدولة والمجتمع، تصدر عن إحدى مرجعيتين: ثقافة فقهية مذهبية أو ثقافة صوفية، أو هي مزيج من المرجعيتين. وفي كل الحالات كان أهل هذه الثقافة يرون أنفسهم "متفوقين" بصور "إيمانهم" و"دينهم" و"عباداتهم" وبمعزلٍ عما آل إليه واقعهم. حتى إنهم نسوا علوم أسلافهم

(١) راجع توسيعاً لهذه الفكرة في: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية**، بيروت، دار الطليعة، ط١: ١٩٩٠؛ ط٢: ٢٠٠٢.

وفلسفات أجدادهم التي قامت على البرهان العقلي والتجربة العلمية[1]، واكتفوا بالتقليد واتباع الأحكام. حتى إن القراءة المباشرة "للحديث" من أجل تدارسه، مُنعت أحياناً. يحدّثنا عالم دمشق جمال الدين القاسمي عن حادثة عام ١٨٩٠، وهي المعروفة بـ "حادثة المجتهدين" في دمشق: يذكر أن مجموعة شباب من طلاّب العلم، وكان هو من بينهم، قد تداعوا إلى قراءة كتب "الحديث" في حلقات مذاكرة وتدارس، وصل خبرهم إلى المفتي والقاضي فقُبض عليهم، وسيقوا إلى المحكمة بتهمة "الاجتهاد". ولولا تدخل عائلات دمشق لكان حُكم عليهم بالنفي، وحصل أن نصحهم المفتي «بعدم قراءة كتب الحديث والاكتفاء بكتب الأحكام»[2]. ويذكر ظافر القاسمي، محقّق **مذكرات** جمال الدين القاسمي، أنه أدرك قوماً في دمشق في مطالع القرن العشرين يسألون: تعليم الجغرافيا والفيزياء والكيمياء حلال أم حرام؟[3].

أما الثقافة السياسية والاجتماعية للمجتمعات الأهلية فقد استحكمت فيها عصبيات القبائل والطوائف والفرق والطرق وولاءات أصناف الحرف وتنظيماتها المغلقة والمحافظة في الحارات والأسواق[4]. وكل هذا كان استمراراً لاجتماع عصباني وسلطاني رعوي، قام على الاستبداد الفردي. ونتجت عن كل هذا "ثقافةٌ سياسية" أحسن الكواكبي وصف أخلاقياتها في العام الأول من القرن العشرين في كتابه **طبائع الاستبداد**، ويتلخّص قوامها بأخلاقيات تراوح بين الممالأة والتربّص من جهة، وبين التغلّب أو الخروج من جهة أخرى. وهذه في كل الحالات كانت أساس فساد الثقافة والسلوك.

هذا وعندما حاول أهل الإصلاح في غضون القرن التاسع عشر، وبصورة خاصة في نهايته، وبتأثير الاطلاع على النموذج الغربي (الديمقراطي)، مواجهة هذا الاستبداد وطبائعه عن طريق التنظيمات والدستور، أعاقت الثقافة السياسية "الرعوية"

---

(١) يورد الجبرتي خبراً عن حالة "أهل العلم" في الأزهر في منتصف القرن الثامن عشر، عندما سأل الوالي العثماني عن علماء يلمّون بـ "العلوم الرياضية"، فأجاب شيخ الأزهر: «غالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث...». الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار**، ج٢، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) اعتماداً على **مذكرات جمال الدين القاسمي**، تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٥١.

(٣) **المرجع نفسه**، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٤) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

السائدة هذه المحاولة وأفرغت مفاعيل التنظيمات والإصلاح الإداري والمؤسّسي في الدولة العثمانية، وفي العديد من الأقطار العربية (مصر، بلاد الشام)، وحوّلتها إلى "سياسات أعيان". شجعت على هذا التحوّل أخلاقيات ومسلكيات جعلت من حقل الإدارة الجديدة حقل منافع ومجال "تدبير" يختلط فيه الخاص والعام، بل ويتحوّل فيه الموقع السلطوي، ولو كان تمثيلاً شعبياً (في مجلس بلدية أو برلمان)، إلى نظام علاقة بين سلطان ورعية، أو بين زعيم وأزلام، حيث تختلط مفاهيم السلطة الجديدة بمضامين الثقافة السياسية القديمة ومراتبها وممارساتها، وحيث يمتد في السلوك الاجتماعي مضمون نظام "الحسبة" ومنصب "الحجابة" اللذان تحوّلا مع "الإدارة الجديدة" إلى نظام ما يُسمى اليوم بـ "الزبائنية" أو "المحسوبية" clientelisme[1].

كما يمتد مضمون "عهد أردشير" في السلوك السياسي[2] حيث يلجأ أهل الدولة والمعارضة على السواء إلى الاستقواء بالدين لتثبيت حكم، أو للنيل منه. ولعل أخطر ما تعانيه الثقافة السياسية العربية حتى اليوم، أو ثقافة السياسة، هي ما ينتج عن هذا الاستقواء السلطوي بالدين من نتائج خطيرة على المشروع النهضوي العربي، بل على مستقبل الثقافة العربية برمتها.

هذا الأمر يدفع إلى القول بأن ثمة مشروعاً نهضوياً عربياً قام وتعثّر. وقد تكمن عثرته الرئيسية في نمطٍ من الثقافة التي تولد أزمة منهج في النظر إلى "زمننا التاريخي"، أي في طبيعة الإجابة عن الأسئلة: أين نحن من تاريخنا؟ وأين نحن من تاريخ العالم؟ بتعبير آخر: أين هي ثقافتنا من ثقافة العالم، في الحاضر وليس في الماضي، في التاريخ وليس في الذاكرة؟

III ـ أزمنة وأدوار في الذاكرة العربية

التوسّع في تبيان أحوال الثقافة العربية في مسار تحوّلاتها من زمن ازدهار

---

(١) انظر: مقالتنا بعنوان «التمثيل الشعبي بين الرعوية والمواطنة»، في **الحياة**، ١/٩/٢٠٠٠.

(٢) انظر: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩. خلاصة "عهد أردشير" أنه ينصح السلاطين والحكّام بتجنّب ما يسميه "الرياسات المستترات" أي العمل السياسي السرّي المتستر بالدين، باستخدام السلطان للدين كأداة مقوّية لحكمه ومانعة للمعارضة. ويرى بعض الباحثين (عبد الله العروي، رضوان السيد، وغيرهما) أن مضمون "عهد أردشير" الذي تُرجم إلى العربية استدخلته النصوص الفقهية والآداب السلطانية حول دور الدولة في الدين والسياسة.

عالمي، إلى زمن تقوقع إقليمي وجمود ذاتي، ثم إلى زمن "نهوض" متعثر، أمرٌ قد يكون ضرورياً. إلاّ أنه قد يخرجنا عن موضوعنا المركزي. ومع ذلك لنلاحظ أن الزمن الأخير المتمثّل دور النهوض الثقافي المتعثر، وهو الدور الذي يقع زمناً في القرنين الماضيين (التاسع عشر والعشرين) يتزامن ويتداخل مع مرحلة توسّع الرأسمالية الصناعية الغربية عبر أسواقها وعساكرها وتوظيف استثماراتها وبدايات تسرب ثقافاتها الحديثة إلى المجتمعات العربية. كذلك فإن هذا الدور لا يزال يتداخل ويتزامن مع مرحلة تحوّل الرأسمالية إلى عالمية جديدة متسارعة الخطى عبر ثورة الاتصالات والمعلومات وتدفق المعرفة والصورة. ولعل هذا ما يسوّغ اعتبار هذا الدور، ولا سيما في آخر تجلّياته في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، إطاراً مناسباً لموضعة وفهم إشكالية العلاقة بين الثقافة العربية والعالمية الجديدة التي سميت "عولمة".

على أن إشكالية العلاقة تبقى مرتبطة بعدد من الأزمنة والأدوار التي تشكّل بدورها مرجعياتٍ أو حوافز للذاكرة العربية. إنها مرتبطة بزمنين تاريخيين: **الأول**، الزمن العربي الإسلامي؛ **والثاني**، الزمن الأوروبي.

أولاً: فيما يتعلق بالزمن العربي الإسلامي، فإنه يمكن أن نشير إلى دورين يقعان في هذا الزمن: الأول دور الازدهار، والثاني دور الجمود.

في الدور **الأول** (دور الازدهار)، يمكن أن نشير إلى أن قوام الثقافة العربية تأسّس على الأخلاقيات التالية (والأخلاقيات هنا بما هي مقومات في الذهنية والسلوك):

- الانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى واحترام أفكارها وإنجازاتها. تجلّى ذلك في الانكباب على الترجمات من حقول الحضارات العالمية آنذاك: الهندية والفارسية واليونانية؛

- حرية البحث والتفكير، الأمر الذي أدّى إلى مساهمة خلاّقة في الفكر الفلسفي والعلمي وفي الإبداع الأدبي والابتكار العلمي؛

- في التعدّد في الآراء الكلامية والفلسفية والفقهية. وكان يكمن وراء هذا التعدد أخلاقيات تسامح وثقافة علمية تنصب على دراسة الإنسان، تترجمها مواقف معرفية لا تستأثر بالحقيقة ولا تدّعي إطلاقيتها، بل تؤمن بنسبيتها الإنسانية في الزمان

والمكان[1]. يتجلّى ذلك في القول الذي كان يردّده العلماء الكبار آنذاك: «لا أدري لمن العلم»، وفي رفض الإمام المجتهد أن يصبح مقلِّداً لكي يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً[2].

أما في الدور الثاني (دور الجمود)، فقد انتصرت فيه، اعتباراً من القرن الثاني عشر الميلادي، وبشكلٍ تدريجي، ثقافة الفقه الأحادي على الثقافة الفلسفية والعلمية؛ وانتصر منهج التقليد واتباع السلف على منهج الشك والرأي والاجتهاد؛ وسادت المدارس الدينية على حساب دور العلم والمكتبات الكبرى التي سبق أن احتضنت ودرّست كتب الفلسفة وكتب العلوم التي اعتُبرت "علوماً دخيلة"[3]؛ وتحوّل نظام الحسبة إلى أسلوب ملاحقة للفلاسفة والمجتهدين، حتى وصل الأمر أن تولّى المحتسب بأمرٍ من السلطان جملةً من السلطات الواسعة التي تحتكر الرقابة على المجتمع والاقتصاد والثقافة والسكن ومراقبة عيش أهل الذمة والتدخّل في الخصوصيات الشخصية والإيمانية والمعتقدية ومنع كتب الفلاسفة وحرقها، وكل هذا كان «بذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وللتدليل على ذلك نورد بعضاً مما جاء في سجل تولية محتسب من العصر المملوكي: «فابدأ أولاً بالنظر في العقائد، وأهدِ فيها إلى سبيل الفرقة الناجية، الذي هو سبيلٌ واحد، وتلك الفرقة هي السلف الصالح الذين لزموا مواطن الحق فأقاموه، وقالوا ربنا الله ثم استقاموا، ومن عداهم شعبٌ دانوا أدياناً وعبدوا من الأهواء أوثاناً، وابتلوا ما لم ينزل به الله سلطاناً (. . .) فمن انتهى من هؤلاء إلى فلسفةٍ فأقتله، ولا تسمع له قولاً ولا تقبل منه حرفاً ولله عدلاً، وليكن قتله على رؤوس الأشهاد، ما بين حاضرٍ وبادٍ، فما تضرّرت الشرائع بمثل جهالته، ولا تدنست علومها بمثل أثر جهالته (. . .) وما تجده من كتبها التي

---

(١) نتوافق هنا مع محمد أركون في رؤيته أن زمناً من الأنسنة مرّت فيه الثقافة العربية في القرن الرابع للهجرة. انظر: محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٧.

(٢) ثمة أقوال كثيرة لأئمة الفقه في عصور ازدهار الثقافة الإسلامية ما يؤكّد الحذر من التقليد. فمن أقوال الإمام أبي حنيفة: «لا يحل لأحدنا أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه». ومن أقوال الإمام مالك: «إنما أنا بشر أُخطئ وأُصيب. فانظروا في رأيي». . إلخ. . وردت في: محمد عيد عبّاسي، **بدعة التعصب المذهبي**، عمان، الأردن، ب. ن، ط٢: ١٩٨٠.

(٣) جورج المقدسي، **نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب**، الترجمة العربية، جدة، مركز النشر العلمي، ١٩٩٤.

هي سموم لا علوم فاستئصل شأفتها بالتحريق. . .»[1].

الزمن الإسلامي العربي بدوريه (الازدهار والجمود) يشكّل ذاكرة جماعية عربية، متعدّدة التعبيرات الثقافية، بعضها مختزنٌ في الذاكرة الشفهية التي تستعاد بالرواية في المجالس، وبعضها يُستعاد بالكتب المكررة وبالشروحات، وبعضها يُستعاد بالمسلكيات والمواقف. أما الذاكرة التي يُفترض أن تحمل مرجعية عصر الازدهار، فيُلاحظ أنها غابت، ولم تُستعد إلاّ في مرحلة الاستنهاض العربي في غضون القرنين التاسع عشر والعشرين، عبر نخبٍ متنورة قليلة، تنبّهت لها بسبب "التنبيه الأوروبي" كما يُجمع على ذلك الكتّاب النهضويون الأوائل[2].

ثانياً، فيما يتعلّق بالزمن التاريخي الأوروبي، والغربي بصورة عامة، فإنه ينبغي الملاحظة أن الاستذكار، في حالتيه، أي استذكار صور الازدهار من الزمن التاريخي العربي، أو استذكار حالة النكوص وإعادة إنتاج تداعياتها في مواقف ومؤسّسات وعلاقات، بل وفي خطابات "مقاومة" لما يُسمى "غزواً ثقافياً غربياً"، لا ينفصلان عن زمنٍ معيش هو الزمن الغربي الحديث الذي أضحى بفعل وطأته وحضوره وعالميته جزءاً من الذاكرة العربية أيضاً بتعبيراتها المختلفة، بدءاً بذاكرة الحروب الصليبية، إلى ذاكرة زمن الاستعمار والإمبريالية[3]، إلى الحاضر المعيش الذي تكثّف فيه بشكلٍ ملتبس في الوعي العربي الراهن نوعان من الحيثيات: حيثيات إشعاعات حداثة أوروبا ابتداءً من ثقافة أنوارها إلى شتى مدارسها العلمية وقفزاتها المعرفية ونماذج ديمقراطيتها في الثقافة السياسية؛ وحيثيات قهر السياسات الغربية بدءاً بالاحتلالات الاستعمارية، إلى الاحتلال الصهيوني لفلسطين، إلى الآثار المؤلمة والمفجعة والمدمرة التي ترتبت على ذلك حتى اليوم، مروراً بقيام أحادية النظام العالمي الجديد، حتى الجدل الذي يُثار اليوم حول العولمة كحالة تاريخية سلبية أو إيجابية. ومن ضمن هذا المجموع من الحيثيات المتداخلة، تتعدد استجابات الثقافة

---

(١) ورد في: محمد يونس، **التكفير بين الدين والسياسة**، القاهرة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩.

(٢) يقول رشيد رضا في تذكّر الشورى في مطلع القرن العشرين: «. . ومع هذا كله أننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم (الشورى)، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»، **المنار**، حزيران/يونيو ١٩٠٧.

(٣) انظر توسيعاً لهذه الفكرة في مقالتنا: «الذاكرة والتاريخ بين صليبية وجهاد في صيغة غرب/إسلام» المنشورة في كتابنا **الذاكرة والتاريخ**، م.س، ص ٢٦.

العربية وتتنوّع وتتغيّر. إلاّ أنها في كل الأحوال تظل مسكونةً ومطالبةً بالجواب على حيثياتٍ تستثيرها مختلف الأزمنة التاريخية في الوعي العربي. واليوم تستثير العولمة مواقف مختلفة لدى أنماط النخب العربية وذاكراتها وبالتالي في توجهاتها الثقافية.

IV ـ العولمة/ الهيمنة والعولمة البديلة

على أنه قبل التطرق إلى هذه الإشكالية ومفارقاتها لنسأل هل "العولمة" قدر حتمي مؤدٍّ إلى أحادية في الاقتصاد وفي الثقافة أيضاً؟

يعرض مؤلّفا كتاب **ما العولمة؟** عدداً من المعطيات في دحضهما فكرة أن «العولمة حقيقة منجزة» بفعل قوانين السوق وحدها، وحتميات تكنولوجيا المعرفة والمعلومات والإعلام. وتتلخّص المعطيات النقدية في التالي:

١ ـ «إن الاقتصاد العالمي الحالي شديد التدويل (من دولة)، ليس شيئاً لا سابق له، فهو واحد من المفترقات أو الحالات المتميزة للاقتصاد العالمي الذي وجد منذ أن بدأ تعميم الاقتصاد القائم على التكنولوجيا الصناعية الحديثة في ستينات القرن التاسع عشر...».

٢ ـ «إن الشركات العابرة للقوميات بحق تبدو نادرة نسبياً. فأغلب الشركات هي شركات ذات قاعدة قومية وتتعامل في إطار متعدد القومية، اعتماداً على موقع قومي أساسي من الأصول والإنتاج والبيوعات...».

٣ ـ «إن حراك رأس المال لا ينتج أي تحول هائل في الاستثمار والعمالة من البلدان المتطورة إلى البلدان النامية. فالاستثمار الأجنبي المباشر يتركّز تركيزاً عالياً في الاقتصادات الصناعية المتقدمة، أما العالم الثالث فلا يزال هامشياً من ناحيتي الاستثمار والتجارة...».

٤ ـ «إن العالم لا يزال أبعد من أن يكون "كونياً" بحق (...)، بل الواقع أن تدفقات التجارة والاستثمار والأموال تتركّز في تلاقي أوروبا وأميركا الشمالية واليابان».

٥ ـ «إن القوى الاقتصادية الكبرى، أي الثلاث الكبار G3، تمتلك القدرة ـ خصوصاً إذا نسّقت سياساتها ـ على ممارسة ضغوط تحكمية جبارة على أسواق المال وعلى الميول الاقتصادية الأخرى. وعليه، فإن الأسواق الكونية ليست خارج متناول الضبط والسيطرة بأي حال. وعلى الرغم من أن التجارة الحرة

أضحت أكثر تعميماً عن طريق منظمة التجارة العالمية، وعلى الرغم أيضاً من أن ثورة الاتصالات والمعلومات دفعت قُدماً في أواخر القرن العشرين تطوّرَ نظام تجاري أضحى قادراً على تقرير الأسعار العالمية يوماً بعد يوم، فإنه يبقى للدولةَ دور محوري وأساسي في توجيه الاقتصاد المعولم وحمايته لمصلحة الاقتصاد القومي لدى الدولة النافذة أو القوية، أي بالتحديد لمصلحة الشركات ذات القاعدة القومية في الأساس وذات الفروع والتوجهات العالمية في التجارة والاستثمار»[1].

ولمؤلّفي كتاب **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة** رأي مماثل، وإن اختلفت المصطلحات: «إن تدهور سيادة الدولة القومية لا يعني أن السيادة بحد ذاتها قد تدهورت. فخلال مسلسل التحولات المعاصرة، ظلت جملة أشكال التحكّم السياسي ووظائف الدولة وآليات الضبط والتنظيم تحكم دنيا الإنتاج والتبادل على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي. تقول فرضيتنا الأساسية إن السيادة ارتدت ثوباً جديداً مؤلّفاً من سلسلة من الخيوط القومية وقوى القومية الموجدة في سياق منطق الحكم الواحد. وهذا الثوب العالمي هو الذي نُطلق عليه اسم الإمبراطورية الجديدة»[2].

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن النظام التجاري العالمي لم يكن "محض اقتصاد"، أي مجرد نظام محدّد تحكمه قوانينه الخاصة. وبهذا المعنى، فإن اصطلاح "الاقتصاد العالمي" كان مجرّد اختصار لما هو في الواقع نتاج تفاعل مركّب بين العلائق الاقتصادية والعوامل السياسية، وهو تفاعل تعمل الصراعات بين القوى العظمى على بلورته وتغييره..

كان هذا وضع التجارة العالمية الحرّة عندما كانت تضمنه "قوة مهيمنة" عالمياً هي قوة بريطانيا العظمى قبل الحرب الأولى، وهذا هو وضع "العولمة" التي تضمنها وتحميها اليوم الولايات المتحدة بصيغتها الليبرالية الجديدة منذ "ضمنت" ما سُمي "العالم الحر" بعد الحرب العالمية الثانية، بل إن هذه "الحماية" وصلت إلى حد

---

(١) بول هيرست وجراهام طومسون، **ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكّم**، ترجمة فالح عبد الجبار، الكويت، عالم المعرفة، أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ص ١١ و٢٨.

(٢) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢، ص ١٢.

الهيمنة الشاملة بعد نهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي. هذا وتشير الوقائع، منذ حرب الخليج وحتى حرب أفغانستان الأخيرة، وبغض النظر عن الذرائع الظرفية التي هيأتها بعض سياسات عربية وإسلامية إلى أن «العهد الأميركي مستمر»، وأن الولايات المتحدة «لا تزال الضامن الممكن الوحيد لنظام التجارة الحرة العالمي بوجه أي تحرك سياسي مؤدٍّ لزعزعته». وكانت الثقافة وحرب الأفكار حقلاً من حقول هذه المواجهة.

هذا وتشير الوقائع منذ بدايات الحرب الباردة وصراع الأفكار والمصالح بين المعسكرين وحتى حرب ما سُمي "حرب الجهاد" في أفغانستان ضد الاتحاد السوفياتي، بل حتى حربَيْ الخليج الأولى والثانية، تشير إلى أن سياسة الولايات المتحدة كانت تستخدم شتى الأسلحة في سبيل بسط هيمنتها على العالم، ومن ضمنها سلاح الثقافة. والثقافة "المستخدمة" أميركياً لم تكن بالضرورة تعميم ثقافتها الديمقراطية ـ فهذه الأخيرة هي من محتكراتها الداخلية التي تستخدمها انتقائياً لإدارة الأزمات والحروب في العالم ـ بل هي عناصر ثقافات المجتمعات التي هي موضوع استتباع "وملء فراغ" ومجال هيمنة. وهذه العناصر الثقافية المستخدمة هي ما يصلح منها لتكريس التقليد، أو إثارة النزاعات بين الإثنيات أو الطوائف، أو استنفار قيم دينية أو مذهبية ضد قوى منافسة أو معادية، كما كان الأمر في استخدام فكرة الجهاد ضد السوفييت[1]، أو تشجيع ضمني لحركات إسلامية متطرفة لإضعاف نظام ما أو ضبطه. إذن إنها جدلية العلاقة القائمة بين التفتيت في الأطراف والتوحد في المركز، لا في مجال السياسة والاقتصاد فحسب، بل وفي مجال سياسة الثقافة أيضاً.

وهكذا، فإن ما نسميه "عولمة"، ليس اقتصاداً حراً أو سوقاً حراً محكوماً بقوانين اقتصادية وطبيعية فحسب، بل هو أيضاً سعي من قبل هيمنة "دولة امبراطورية" لفرض أنماط من الثقافة والعلاقات الاجتماعية وفتح سوق وتوجيهه واستثماره بأشكالٍ من السياسات والولاءات لمصلحة شركات مالية عملاقة، غالباً ما تكون ذات قواعد قومية. أما ما يُتذرع به من القول بحتمية منطق السوق، واجتياح العالم بنمط واحد من الأذواق والقيم والتخفّف من تدخل الدولة، وشيوع ثقافة عالمية واحدة بسبب ثورة الاتصال والمعلومات وتوحيد الصورة، فإن هذا القول

---

(١) قارن: محمد حسنين هيكل، "دفاتر أزمة": في مجلة وجهات نظر، عدد كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢، وعدد شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

يندرج في الصياغة الإيديولوجية التبريرية أو المموّهة للأشياء وللظواهر.

إن ما يكشفه الواقع هو أن النظام الاقتصادي العالمي، وعبر ما حققته القوى المهيمنة فيه من خطوات في دفعه إلى مزيدٍ من العولمة على جميع الصُعُد الاجتماعية والإعلامية والثقافية والاقتصادية، قد أدى إلى تناقضات رهيبة.

لقد استنفر مسار "العولمة" الأحادي ومن ضمن الخلل في ميزان القوى العالمي والدولي في المجال الاستراتيجي، وكذلك من ضمن الخلل أيضاً في نُظُم العيش والغذاء والبيئة والتعليم والتطوير والأداء الثقافي، استنفر الانتماءات الثقافية الفرعية على حساب جوامع الدولة الوطنية والقومية، وعلى حساب مشتركات الاجتماع السياسي الوطني المركّب والمتعدّد. فتحوّلت الانتماءات الفرعية إلى كيانات عصبوية متصارعة ومتفجّرة، فسّرها البعض ـ كما فعل هانتنغتون ـ بأنها حضارات وثقافات اصطدمت ببعضها، وبأن خطوط التماس بينها هي خطوط صراع. بل إن بعض هذه الحضارات يتصف بخطوط تماس "دموية"، كما هي حال خطوط تماس الحضارة الإسلامية في رأيه (قبل أن يعدّل رأيه بعض الشيء مؤخراً كما ذكرنا سابقاً)[1].

أما الانفجارات العنيفة التي حدثت في العالم، وكان أكثرها تعبيراً عن دراما العنف العالمي تفجيرات ١١ أيلول/سبتمبر في نيويورك وواشنطن وكذلك انفجارات عالم الجنوب، فإنه لا يُمكن حسبانها تعبيراً عن اصطدام خطوط تماس دموية وعنيفة بين الحضارات، بقدر ما هي تعبير عن اختناق يصيب الناس المشتتين شعوباً وقبائل في العالم، حيث يخضعون لهيمنة دولية مطلقة تُشعرهم بالعجز الدائم وحيث أفلست أو انفجرت دولهم أو استبدّت بهم بحجّة التوحيد ودرء التجزؤ، فخضعوا لشتى أشكال التمييز والاضطهاد أو الإفقار أو لجميع هذه الحالات مجتمعةً وحيث تُعاش التناقضات العالمية والصراعات الإثنية والدولية والإقليمية بأشكال يتفاقم معها الظلم واللامساواة والكيل بمكيالين وضياع الحقوق الإنسانية بصورة صارخة. فإذا أُضيف إلى صورة عالم الجنوب، صورة ما تعانيه الطبقات المهمّشة في دول الشمال، في وقتٍ يتراجع فيه عمل دولة الرعاية والخدمات العامّة لمصلحة مشاريع الخصخصة التي تمليها عليها مؤسّسات العولمة

---

(١) حوار مع صموئيل هانتنغتون في مجلة **الإكسبرس**، ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٠، نقلته **النهار** في ١٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

وأجهزتها، فإن صورة العالم تبدو بائسة جداً. والأرقام التي قدّمها منظمو مؤتمر بورتو أليغري الأخير (شباط/فبراير ٢٠٠٢) للإجابة على السؤال: «لماذا "العولمة البديلة"؟»، تفسّر إلى حدٍّ كبير لماذا أيضاً تلك الانفجارات والتوترات في العالم. ولعله من العبرة أن نقرأ الأرقام من جديد:

«ـ تفوق ثروات أغنى ٢٠٠ فرد في العالم دخل ٤١ بالمئة من سكان المعمورة (حوالى ٢,٨ مليار إنسان).

ـ تفوق ثروة أغنى ٣ أفراد الدخل القومي لـ ٤٨ دولة هي الأفقر مجتمعةً.

ـ تؤمّن ١ بالمئة من ثروة الـ ٢٠٠ ملياردير دخول جميع أبناء العالم إلى المدارس.

ـ ٥ آلاف عربي يملكون ٣٠٠ مليار دولار (أكثر من نصفها موظّف في أوروبا والولايات المتحدة وبعض أسواق المال العالمية).

ـ تقلّ حصّة الدول النامية (وفيها ٨٠ بالمئة من سكان المعمورة) من الناتج المحلي العالمي عن ٢٠ بالمئة.

ـ ١٢٠ مليون طفل في العالم غير ملتحقين بالمدارس.

ـ ٨٨٠ مليون إنسان أمّي (من بينهم ٦٥ مليون عربي).

ـ ١,٣ مليار إنسان لا يجدون إلى المياه النظيفة سبيلاً.

ـ ٨٤٠ مليون إنسان مُصابون بسوء التغذية.

ـ أكثر الدول النامية تنفق على الديون الخارجية وخدمتها ضعفي ما تنفقه في قطاعات التنمية البشرية لديها (الصحة والتعليم والإسكان).

ـ مليار عاطل عن العمل في العالم اليوم (ما يُقارب ثُلث القوى العاملة).

ـ ١ من كل ٨ أفراد في الدول الغنية فقير.

ـ ١ من كل ٥ شباب في البلاد الغنية عاطل عن العمل»[١].

بل إنه لمن العبرة أن نستشهد برأي لأحد كبار رموز العولمة في الإعلام والمعلوماتية والاقتصاد، بيل غيتس، مؤسّس مايكروسوفت ورئيس مجلس إدارتها، أبداه على هامش «المنتدى الاقتصادي العالمي» (شباط/فبراير ٢٠٠٢، نيويورك).

---

(١) السفير، ٢٥/١/٢٠٠٢. والأرقام مستخرجة من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والبنك الدولي، تقارير العام ٢٠٠٠.

فهو ينتقد العولمة من داخلها ويحذر «من أن شروط التجارة الدولية تأتي لمصلحة العالم الغني مما يُوجد تفاوتاً يغذي الاستياء». ويقول: «إن الناس الذين يشعرون بأن العالم يميل لغير مصلحتهم ينتجون نوعاً من الكراهية الخطيرة جداً علينا جميعاً». ثم يضيف: «أعتقد أنها علامة صحيحة أن هناك تظاهرات في الشوارع. إنها تثير السؤال: هل العالم الغني يفي بتعهداته؟»[1].

هذا من زاوية التأثير السلبي للعولمة في وجهها القائم على الهيمنة الاقتصادية للدولة الأقوى في العالم ولرأس المال المتمركّز والمتحرّك بدافع الربح وحده.

V ـ الصورة البديلة

فماذا عن الصورة البديلة أو الوجه الآخر من العولمة؟ بل ماذا عن الصورة المخفّفة من وطأتها السلبية، من داخل منطقها من جهة، ومن خارج منطقها من جهة ثانية؟

للإجابة، نشير إلى أن العولمة وعبر تشكّلها كنظام عالمي وبمسار أحادي الهيمنة وحصري النفوذ، دفعت مجتمعات بل ودولاً وثقافات إلى صياغة منظورات عالمية بديلة ومسارات أخرى.

هذه المنظورات يُمكن رصد مساراتها من منطلقين وموقعين:

أولاً: من داخل السياسات الخاصة بالدول النامية التي هي أطراف في هذا النظام الاقتصادي العالمي (منظمة التجارة العالمية)، والتي تشكّل اقتصادياتها جزءاً من السوق العالمي وعلاقات التبادل والاستثمار فيه.

ثانياً: من خارج سياسات العمل الحكومي (سياسات الدول) وعبر آليات مرتبطة بدينامية مجتمعات وثقافات تحاول بلورة أفكار ومناهج وخطط لعولمة بديلة "عادلة".

يُلاحظ المراقبون من حيز الموقع الأول أن «قيادة الجهد الرامي إلى تغيير مسار العولمة انتقلت من متمردي الشارع الغربي نحو أولئك الذين طالما ادّعوا تمثيلهم». والمقصود أن الممثلين الرئيسيين الآن، وكما تقول افتتاحية مجلة **نيوزويك** (١٢ شباط/فبراير ٢٠٠٢) هم زعماء الدول الفقيرة الذين توحدوا ضد نخبة التجارة

---

(١) بيل غيتس، **النهار**، ٥/٢/٢٠٠٢.

العالمية ويُطالبون بإحداث تغييرات جذرية في قواعد التجارة العالمية. فدول كالهند والبرازيل وجنوب إفريقيا والصين، شكّل تحركها في مؤتمر الدوحة (قطر) في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١، نوعاً من جبهة صاعدة في مواجهة مسار العولمة كما تفهمها القوى الرأسمالية الغربية الكبرى. فثمة توجّهات تُطالب بأن يكون لتلك الدول رأيها في قواعد التجارة العالمية، من مواقعها وأوضاعها الخاصة؛ وهي تُطالب أيضاً بإصلاح النظام المالي العالمي ومؤسّساته التي تعود إلى اتفاق بريتون وودز في العام ١٩٤٤، والتي أدّت إلى تخريب العديد من اقتصاديات البلدان النامية، وكان آخرها الأرجنتين. وكان الرئيس البرازيلي فرناندو هنريكي قد عبّر عن مشروعية هذا المنحى المطلبي في تعديل مسار العولمة بالقول: «رأس المال المالي معولمٌ أجل، ولكن ليس القرارات السياسية»[١].

وهذا يعني، مرة أخرى، أن العولمة لا تعني نهاية الدولة الوطنية أو القومية أو إلغاءها، وإنما تستدعي تغييراً لدورها ووظيفتها، كما أنها لا تستدعي بالضرورة خضوع أو إخضاع هذا الدور لمنطق السوق العالمي وقوانينه الليبرالية المدّعاة على أنها علم محض و"حتمية" حُكماً. فما يسمى "منطق السوق" هو إلى حدٍّ كبير منطق الدولة المهيمنة وفقاً للمفهوم الجديد للإمبراطورية (إمبراطورية العولمة الجديدة) والتي تريد للعولمة المسار السياسي وبالتالي القانوني الذي تريده هي. بالمقابل، فإنه يُمكن للدول النامية أن تكون لها هي الأخرى سياساتها حيال ذاك المنطق وبالتالي مطالبها وجبهتها الضاغطة لإحداث تعديلٍ في المسار العالمي وإصلاح القوانين والمؤسّسات المالية والتجارية، وكذلك في المؤسسات البيئية والتعليمية والصحية والاجتماعية والثقافية، أي في جملة الحقول التي تشكّل أبعاد التنمية البشرية والتي تقع الثقافة في قلبها مُحرّكاً لها أو مُعيقاً لها.

إن "القرار السياسي" بأبعاده ومفاعيله الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا يزال يلعب دوراً حاسماً في تعيين وجهة مسار العولمة نحو "الأحسن" أو نحو "الأسوأ"، بالنسبة لدول الأطراف وشعوبها ومستوى "ثقافاتها" وطبيعتها.

على هذا الصعيد (صعيد دور الدولة)، يمكن القول إن أزمتنا ما زالت كما كانت في مرحلة مواكبتنا للحداثة ومحاولة إنجازنا برامج "التنمية" وخططها في مراحل الاستقلال الوطني. إنها أزمة "تعثّر"، إنْ لم تكن أزمة إخفاق. وإلى هذا

(١) *Newsweek*، الافتتاحية، ١٢/٢/٢٠٠٢.

يشير جلال أمين بعبارات مختصرة: «لم يكن من الممكن أن يحدث هذا التدهور أو هذا الإخفاق، في تغير هيكل الجهاز الإنتاجي، وفي تحسين توزيع الدخل، وفي النهوض بمستوى الحياة للشرائح الدنيا في المجتمع، وفي صيانة الثقافة الوطنية ودعمها، لولا الضعف الذي أصاب الدولة القومية. ذلك أنه من الصعب أن نتصوّر أن يحدث تقدّمٌ في هذه الميادين الثلاثة (الإنتاج، توزيع الدخل، صيانة الثقافة) إلاّ بتدخل إيجابي من الدولة»[1].

كان هذا صحيحاً، على ما نرى، في عصر الاستقلالات وحركات التحرر الوطني، ولا يزال صحيحاً أيضاً في عصر العولمة. بل إن الدولة اليوم، الدولة الحامية للاقتصاد الوطني (لا بمعنى التأميم أو سيطرة القطاع العام حكماً) والقائمة بدور الرعاية الاجتماعية، **والداعمة للثقافة** بشتى أبعادها، أضحت مع العولمة أكثر ضرورةً، وذلك لتتمكّن من مواكبة مقتضيات هذه العولمة وتلقي ضغوطها ورسم مسارات لها من موقع محلي (وطني) مؤثّر وفاعل، ومطوِّر لاقتصاديات واجتماعيات الثقافة.

والحقيقة أن مجالي الاقتصاد والثقافة يسيران الواحد بالتلازم مع الآخر، ولا سيما أن الثقافة أضحت مع الثورة المعلوماتية اقتصادَ معرفةٍ ومعلومات، تُقدّم من خلال نصوص ودراسات وأبحاث وأفكار وصور وبرامج تعليم عن بعدٍ. إنها نقلة نوعية في وسائل الثقافة والتثقيف، من أسلوب الكتابة والكتاب (المطبعة والنشر) إلى أسلوب أكثر تدفقاً واتساعاً في الزمان والمكان والحجم.

على أن العلاقة بـ "القراءة"، أي بالاطلاع على الأفكار والمعلومات (أي صور المعرفة)، لا تزال، في رأيي، تحمل الإشكالية نفسها عربياً، وتتلخّص في قصورنا عن القراءة في عصر الحداثة، كما في قصورنا عن دخول عالم الإنترنت والإفادة منه في عصر العولمة. وتظل القراءة والكتاب، على مستوى المضمون، هما أساس كل ثقافة تقوم على دينامية التغيّر.

وفي كل الأحوال، فإنه مع التدفق الهائل للمعلومات وصور الثقافات وأنماط التعليم وبرامجه، تزداد الحاجة إلى تدخل الدولة لا للضبط أو المنع أو القمع، كما تفعل بعض الدول التي لا تزال تتمسك بأحادية إيديولوجيتها الحاكمة، ولكن للتنظيم

---

(١) جلال أمين، **العولمة والتنمية العربية، ١٧٨٩ ـ ١٩٩٨**. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ص ٢.

والترشيد والتشجيع والتقعيد Régulation، ولا سيما في حقل تأسيس وتطوير مؤسّسات التعليم ومراكز الأبحاث والمكتبات ومنتديات الثقافة والآداب والفنون والإبداع. ولكن هل يمكن لدولة غير ديمقراطية ولمجتمع غير مدني أن يقوما بهذا التطوير المنشود؟

VI ـ الدولة والمجتمع المدني والثقافة

في اعتقادي، لكي تلعب الدولة الوطنية دورها المرتقب أو المطلوب منها، في عصر العولمة، ولا سيما في مجال الثقافة، لا بد أن تكون دولة ديمقراطية أو أن تتحوّل إليها بالضرورة أو بالاختيار، إذ لا ثقافة من دون حرية، بل إن الثقافة هي الحرية نفسها. فعبر الديمقراطية ومؤسّساتها التمثيلية والتعبيرية، تستطيع الدولة أن تستنهض من خلال تشريعاتها قوى المجتمع المدني الكامنة، ليواجها سوياً استحقاقات العولمة من أبواب عديدة. من باب "القرار السياسي غير المعولم" على حد تعبير الرئيس البرازيلي آنف الذكر، والذي يمكن أن يضبط، كما يتوقع الكثيرون، مسارات العولمة على إيقاعات حاجات المصلحة الوطنية التي تقدّرها الدولة، ولكن أيضاً من باب "الثقافة غير المعولمة"، أي غير المؤطّرة والمنمّطة في ثقافة الهيمنة والاستهلاك؛ أي وبتعبير آخر الثقافة الوطنية التي يحرص أصحابها والمعبّرون عنها على البحث فيها وتمثلها ليجدوا فيها ما هو مشترك وعام بينها وبين الثقافات الأخرى في العالم؛ أي أن يجعلوا من ثقافتهم جزءاً من ثقافة العالم ورافداً من روافده. ولعلّ هذا ما يُمكن تسميته البحث عن عولمة من خارج مركز مسارها المهيمن (الإمبراطوري) ليكون هناك مسار آخر لعولمة بديلة عادلة للشعوب والمجتمعات.

ولعل ما طرحه "المنتدى الاجتماعي العالمي" في بورتو أليغري (شباط/ فبراير ٢٠٠٢) وفي مواجهة المنتدى الاقتصادي العالمي (شباط/ فبراير ٢٠٠٢، نيويورك)، ما يستوقف لاستقراء ممكن لهذه الفرضية.

ضم "المنتدى الاجتماعي العالمي" آلافاً من مندوبين وممثلين "غير حصريين" (حوالى ٥٠ ألف مشترك) شكّلوا حركات اجتماعية ومنظمات أهلية ومدنية ونقابية، ولكنهم شاركوا بصيغة "مواطنين" أيضاً أتوا من مئة دولة في العالم لا يحتكرون التمثيل.

في هذا المؤتمر، طُرحت أفكار ومواقف وتوجّهات في الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسياسة والقانون الدولي والقانون المالي، يمكن أن نستنتج منها دعوةً لقيام حركة عولمة ثقافية بديلة منفتحة على كل تجارب الشعوب والمجتمعات. أهمّ ما في هذه التوجّهات ليس صحة أطروحاتها أو عدمه، أو إمكانها أو عدمه حالياً، فأصحابها يصرّون على انفتاحها الدائم للاغتناء والإثراء ولتجاوز سلبيات تجربة العمل اليساري (القديم)[1]. الأهمّ فيها، أن فكرة الانتماء أو الهوية، والتي هي مرادف ملازم لمفهوم الثقافة، تصبح، في هذا الجمع العالمي، فكرة لا تعبّر عن خصوصية مذهبية أو قومية - إثنية تتوجّس من الآخر أو تدير ظهرها له، بل فكرة معبّرة عن خصوصية تُعاش كحالة من حالات "التنوّع" الثقافي الذي يتشكّل من مركّب من "الخصوصيات". وفي هذا "المعيش" العالمي، تصبح "المواطنة" التي هي مكتسب "حقوقي" في دولة وطنية أو قومية نيلت على أساس مبدأ "الناسيوناليته" Nationalité، تصبح أيضاً "حقاً عالمياً"، له مسوغاته التي تسمح بالتحرّك حيال أي قضية من القضايا التي تمسّ حقوق البشر ومصائر البشر في العالم: الاستبداد، والتمييز العنصري والجنسي، وقضايا الفقر والبيئة... إلخ[2].

قبل ذلك ومنذ تسعينات القرن العشرين، كان قد بدأ الحديث عن إمكانية «نشوء مجتمع مدني عالمي»، لا كتصور مجرّد من ثمرات التأمل أو الخيال، وإنما لتنمية محتملة لمسارٍ من التطورات الاقتصادية والتكنولوجية والإعلامية والبيئية العالمية، والتي جعلت المجموعات المدنية في المجتمعات الوطنية والإقليمية قادرةً على الاهتمام بقضايا عابرة للحدود، وبإمكانها أن تستخدم وسائل اتصال عابرة للأمم، وقادرة أيضاً على أن تجد أشكالاً من التنظيم أو التضامن العالمي. بل إن التوسّع في تشريعات هيئة الأمم المتحدة ومواثيقها وعهودها ومنظماتها، وقيام مؤسسات دولية قانونية (كمنظمة العفو الدولية) ومفوضية حقوق الإنسان وجمعياتها ولجانها، وسماح بعض القوانين القضائية في بعض الدول الديمقراطية (كبلجيكا)

---

(١) انظر مقالة وسام سعادة، «الحركات الاجتماعية والقدرة على المبادرة»، جريدة السفير، ٢٥/ ١/ ٢٠٠٢؛ ومقالة زياد ماجد، «بورتو أليغري الثانية: تحالف عالمي بين مواطنين وتجارب»، السفير ١٢/ ٢/ ٢٠٠٢.

(٢) وجيه كوثراني، «الانتماء والمواطنة»، الحياة، ٣٠/ ١/ ٢٠٠٢.

بمقاضاة مجرمي الحرب أينما وجدوا . . . كل ذلك دفع البعض إلى اقتراح تشكيل "هيئة الشعوب" في الأمم المتحدة، لتعمل بموازاة "الهيئة العامة"، حيث ممثلو الدول[1].

وعليه، فإن "المواطنة" وحقوقها أضحت مع هذه التحوّلات وتعبيراتها ودلالاتها، ذات بعدٍ إنساني شديد الارتباط بثقافة حقوق الإنسان. فأين هي الثقافة العربية في هذا الحوار الثقافي؟ وأين العرب من كل هذه التحوّلات والأطروحات؟

عود على بدء: المأزق الثقافي ومحاولة الخروج منه:

يُلاحظ أحد الكتّاب العرب ممن تابع أعمال "المنتدى الاجتماعي العالمي" في بورتو أليغري، «غياب الوعي العربي لأهمية التواصل مع مواطني العالم»، فيشير بحق إلى مفارقة نشاركه في التشديد عليها، وهي أننا نحن العرب «أكثر شعوب الأرض احتجاجاً على ظلم النظام الدولي السائد، وأقلّ المشاركين بين تلك الشعوب في الجمعيات والمنظمات المناهضة لهذا النظام الدولي»[2].

ما السبب؟

قد تكون هناك أسبابٌ عديدة لهذه الحال المتردية. ونتساءل: هل يكمن أحد الأسباب في ضعف ومحدودية هامش الحريات المدنية في دولنا، الأمر الذي يُضعف دينامية المجتمع المدني إلى حد الإلغاء؟ أم تراه في ضعف الوعي الشعبي بأهمية التحرّك عالمياً كنتيجة لغياب "رأي عام" في مجتمعاتنا؟ وهل سبب كل هذا عائد إلى نوع من الثقافة السائدة والمستدخلة المُمانعة لتشكّل ذاك الوعي؟

لا شك في أن الأسباب متداخلة، لكن الوقوف على طبيعة الثقافة السائدة، والتي نراها تتحرّك بشكل أساسي بين حدّين ثقافيين وعنوانين إيديولوبين: إسلامي وقومي، وتحت مظلة خطاب واحد هو خطاب "الهوية" الأحادية، قد يساعد على بعضٍ من التوصيف والتعليل. ذلك أن الانحباس داخل ثقافة تختزل عناصرها ومقوّماتها في ظاهرة إثنية: لغة وتقاليد وذاكرة تاريخية، وتاريخ خاص منفرد ومتفرّد، لا يؤدي، ومهما كانت الأسباب المؤدية إلى ذلك مفهومة ومشروعة، إلاّ إلى حالة من العزلة عن العالم، ومعاداة له. والخطير أن هذه المعاداة نحسبها "جهاداً" أو

---

(١) جان إرث شولت، «المجتمع المدني العالمي»، السفير، ٢٥/ ١/ ٢٠٠٢.

(٢) قاسم عز الدين، السفير ٢٥/ ١/ ٢٠٠٢.

"نضالاً" باسم "المقاومة" أو "الممانعة". والحقيقة أنه مهما كانت مبرّرات هذه الممانعة مشروعة بحجّة رد الفعل الجماعي على مصادر الظلم، أو بفعل التبرير الوظائفي السياسي لأشكال الممانعة، فإن الذهاب بأبعاد هذه الممانعة إلى حد "الممانعة الثقافية"، والتي يُعبِّر عنها خطاب "مقاومة الغزو الثقافي الغربي" مثلاً، يجعل من الثقافة العربية عموماً حقلاً للصراع الثنائي المكبِّل والمعيق وأحياناً المميت. فغالباً ما يُترجم الصراع نفسه في خطابات ثنائية تجعل من ثنائيات الخير والشر، الإيمان والكفر، الحق والباطل، معايير يتمّ سحبها على مفاهيم وعقليات ومواقف وعقائد: دين وعلمانية، تراث وحداثة، شريعة ومجتمع مدني.. إلخ. على أن الذهاب إلى هذا الحد في فرز الاتجاهات والمواقف الثقافية فرزاً ثنائياً مطلقاً قد يؤدي بنا إلى كارثة حقيقية. لأن خيار "هوية أحادية" في خضم التحوّلات العالمية وانكشاف وتداخل الثقافات والأفكار، واعتبارها ـ أي الهوية ـ "عقيدة" صافية، أو حقاً مطلقاً هو نوع من اختيار لـ "هوية قاتلة" على حد تعبير أمين معلوف[1]، أو "هوية مقتولة" في آخر الأمر.

صحيح أن أحداث ١١ أيلول/سبتمبر المفجعة وما تلاها من أحداث مؤلمة، هي تعبير عن اختناق عالمي وصل إلى ذروته، بعد أن تأسّس ونما على غياب العدل وممارسة ظلم لا يُطاق على الضعفاء في العالم، ولكنها أيضاً مؤشِّر خطير على استخدام الثقافة والدين في الصراع السياسي العالمي ومن ضمن تلك الثنائيات الصراعية. والمفارقة أن القوى التي دشّنت هذا الاستخدام واختبرت فعاليته زمناً طويلاً هي القوى الإمبريالية الغربية نفسها. لقد حصل هذا الاستخدام عندما اكتشف العقل الاستراتيجي الغربي آليات حروب "المسألة الشرقية"، وثبّت عبرها المقولة الثنائية: شرق/غرب في المنظورات الاستراتيجية الإمبريالية في غضون القرن التاسع عشر، وطوّر آليات السيطرة على المجتمعات المقاومة وطوّع ثقافاتها الممانعة (عن طريق اللعب على تناقضات الإثنيات والطوائف والقبائل) في حروب التصدّي لحركات التحرر الوطني في مرحلة الحرب الباردة، وصولاً إلى استخدام فزّاعة "الإسلام السياسي" كبديل عن فزّاعة "الخطر الشيوعي" في مرحلة النظام العالمي الأحادي وتجلّيات العولمة ذات المسار الواحد فيه.

كل هذا ينبئ عن أن الذرائعية الثقافية والدينية أضحت جزءاً لا يتجزأ من عناصر

---

(١) أمين معلوف، **الهويات القاتلة**، بيروت، دار النهار، ١٩٩٩.

السياسات الدولية في العالم. فهل نستغرب بعد ذلك أن تؤول هذه الذرائعية إلى فرضية أو نظرية إثنولوجية تدّعي تفسير التاريخ، ولا سيما تاريخ ما بعد الحرب الباردة، على قاعدة "صدام الحضارات" أو الثقافات؟ أليست تداعيات المنهج الوظائفي في الأنثروبولوجيا الثقافية في عهد الاستعمار هي التي سمحت للسياسة البريطانية أن تستخدم فكرة الخلافة لكسب ودّ المسلمين من الهند إلى المغرب؟ وفي المقابل، أليس واقع الاختلاف الثقافي والتعدّدي بين الأديان والمذاهب، هو الذي قدّم للسياسة الفرنسية في المشرق، ذريعة التدخل للسيطرة والتقسيم في مطالع القرن العشرين؟ وأليست فكرة الأصوليات الإنجيلية هي التي مهّدت للأصولية اليهودية، وإحدى تعبيراتها الصهيونية، أن تقوم كرد فعل على معادة الكاثوليكية (قديماً) لليهود، وكإيديولوجيا عنصرية تتماهى مع صورة نقيضها المسيطر، أي القوميات الأوروبية الشوفينية المعادية للسامية؟ أليست هي أيضاً فلسفة "إدارة الأزمات" في علم السياسة الأميركي اليوم هي التي اخترعت وكرست سلاح "الإسلام السياسي" لمواجهة "الإلحاد الشيوعي" منذ الخمسينات وحتى الغزو السوفياتي لأفغانستان، بل حتى قبيل ١١ أيلول/ سبتمبر؟

على أن الإشارات إلى محطات من الذرائعية الثقافية والدينية المستخدمة من مواقع السياسات الإمبريالية والعالمية، لا يعفي حال ثقافتنا من النقد والنقد الذاتي. سبق لمالك بن نبي أن أشار في معرض النقد إلى صفة "القابلية للاستعمار" في الثقافة المحلية (ويقصد في الذهنيات والعقليات)، ودعا إلى تجاوز ذلك ببناء ثقافة عربية إسلامية متجدّدة على قاعدة قيم إنسانية عالمية مشتركة مع الثقافات الأخرى. وكان فرانز فانون أيضاً قد قدّم وجهة نظر نقدية لانحباس الثقافة في البلدان التي خرجت من الاستعمار داخل جدلية ثقافة المستعمِر وثقافة المستعمَر، ودعا إلى الخروج من هذه الثنائية عبر تجاوز عقدة تماهي المغلوب بالغالب، لبناء ثقافة متحرّرة وواثقة بالنفس.

قد يلخص موقف "الممانعة" حال الثقافة أو الثقافات المحلية، ومنها الثقافة العربية والإسلامية في تعبيراتها الإيديولوجية السياسية المناهضة للسيطرة الاستعمارية والإمبريالية. كان هذا "في البدء"، في محاولة فهم الأشكال الأولى المقاومة في خلفياتها الثقافية[1]. لكن السؤال: هل يصح أن تستمر "الممانعة" إلى الأبد في

(١) انظر: سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠.

خطاب ثقافي عربي وإسلامي مغلق؟ وهل يصح أن تنسحب الممانعة في أشكالها الثقافية التي برزت كأسلحة في مرحلة الاستعمار والإمبريالية، على عصر "العولمة"؟

نحسب أن الممانعة الثقافية ومهما اجتهدنا في "تحسين" أو "تثمين" دورها في عصر العولمة[1]، فإنها إذا لم تنفتح على ثقافات المجتمعات والشعوب الأخرى وتتعلّم منها وتستدخل ما هو مشترك معها من قيم وميادين وتطلعات وأهداف، فإنها تحكم على نفسها بأن تبقى أسيرة العزلة، وعرضة للانكماش، وقابلية الوقوع، عندما لا تستطيع مواكبة التطورات العالمية وفهمها، في مهالك ردود الفعل اللاعقلانية للممانعة. كان آخر مثال على هذا المآل للممانعة، ما آلت إليه حركة طالبان، وتنظيمات إسلامية أخرى عربية في الجزائر وفي بلدان عربية أخرى، وخصوصاً في عراق ما بعد صدام حسين.

على أن الثقافة العربية التي نبحث عن مقوماتٍ لها في عصر العولمة، لا تزال مشروعاً ثقافياً قيد البناء. ولا ضير في ذلك. فكل ثقافة حيّة هي مشروع ثقافي دائم الانفتاح ودائم التشكّل. وفي حالنا العربية نعود لنؤكّد أن مشروعنا الثقافي العربي لا يمكن أن يكون إحياءً لصور الذاكرة المُمانعة وحبيس مفردات شاعت في الخطاب الثقافي العربي ردحاً من الزمن (جهاد/ صليبية، إسلام/ أوروبا، شرق/ غرب). كما لا يمكن أن يكون إحياءً لعصر ازدهار ثقافي عربي مضى، نستخلص منه نسقاً واحداً من الأفكار والعقائد، ونعتمد فيه منظومة واحدة من البنى الاجتماعية والثقافية. ناهيك عن أنه لا يمكن أن يكون تثبيتاً لـ "خصوصيات" ثقافية، أضحى بعضها عوائق للإنماء، بحجة القول بخصوصية "نمط حياة" أو "نسبية الثقافات". ففي العديد من مجتمعاتنا العربية لا تزال ثقافة الثأر، وتقاليد جرائم الشرف، وعزل المرأة، والانتماءات العصبوية الفرعية الصغيرة، هي خصوصيات "نمط حياة" وجزءاً من "هوية ثقافية"! فهل هذه من "مقوّمات" الثقافة العربية التي ننشدها؟

إن ما يسمى "مقومات" لثقافةٍ تسعى إلى أن يكون لها موقع في عصر العولمة، عصر المسارات الصعبة في الاقتصاد والعلوم والإنسانيات والأخلاق والمسلكيات، هو ما يمكن أن أسميه قيماً وأخلاقيات مشتركة لدى كل الثقافات العالمية المُشاركة في تطوير الحضارة العالمية. وأجد نفسي هنا متوافقاً مع الرؤية التي حملها تقرير

---

(١) انظر نموذجاً عن هذا الاجتهاد في: عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافية**، الرباط، منشورات رمسيس، شباط/ فبراير ١٩٩٩.

"اللجنة العالمية للثقافة والتنمية"، والتي شدّدت على أمور ثلاثة في توصيف العلائق ما بين الثقافات[1].

أولاً: الثقافات تتداخل فيما بينها لأن الأفكار الأساسية موجودة في العديد من الثقافات؛

ثانياً: الثقافات لا تتحدّث في العادة بصوتٍ واحد فيما يتعلق بالمسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فالأمر يخضع دائماً للتأويل والتفسير والاجتهاد؛

ثالثاً: الثقافات ليست وحدات متجانسة، ففي داخل الثقافة الواحدة قد تكون هناك خلافات ثقافية عديدة حول الجنس والطبيعة والدين واللغة والعرق.

وتحت عنوان ما هو مشترك ما بين الثقافات الإنسانية، ومن خلال الإرث الإنساني الذي ساهمت في صنعه تجليات الأديان وتعاليمها، وإبداعات الحضارات الإنسانية المتفاعلة فيما بينها على مر العصور (وليس إنجاز الحضارة الغربية الحديثة وحدها)، يُمكن أن نقرأ ثلاثة عناوين صالحة كمداخل لأي مشروع ثقافي يهدف إلى المساهمة في خلق تعددية ثقافية عالمية وحوارٍ مثمر للحضارات والثقافات. وأهل الثقافة العربية وأصحاب مشاريع التجديد فيها يجدون أنفسهم أمام حتمية ولوج هذه الأبواب:

١ ـ باب حقوق الإنسان والمواطن وتبعات ذلك على مستويات عديدة: إنسانية واقتصادية وتعليمية وصحية وبيئية وغذائية.

٢ ـ باب الشرعية الديمقراطية وبناء عناصر المجتمع المدني في حقل العلاقة الرابطة بين الدولة والمجتمع.

٣ ـ باب التفكير العلمي ونشر الثقافة العلمية، مع كل ما يستتبع ذلك من محو للأمية، وتشجيع للاطلاع والقراءة والمتابعة عبر الوسائل التقليدية (المكتبات والقراءة والكتاب والنشر)، أو عبر التقنيات الحديثة (ثورة تكنولوجيا المعلومات)، مع كل ما يستتبع ذلك من رسم سياسات تربوية ومناهج جديدة في المدارس والجامعات ومراكز الأبحاث والإعلام لتغيير الذهنيات ومناهج التفكير الراكدة والكسولة، ولربط التكنولويا والعلوم "البحتة" بالفلسفات والإنسانيات والنظريات المعرفية الكبرى.

هذه المداخل أو الأبواب ليست منفصلة، بل إنها تتداخل فيما بينها وتتقاطع،

---

(١) **التنوّع البشري الخلاّق**، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٤٠ ـ ٥٠.

لتشكّل ركائز أو مقومات لـ "ثقافة مدنية عالمية" هي بدورها أيضاً مقومات يجدر بناؤها في الثقافة العربية كما ينبغي السعي إليها في المشروع الثقافي العربي المعاصر.

لا يتسع مجال هذا المبحث لتبيان "أصول" هذه المقوّمات في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. فثمة محاولات عربية كثيرة حاولت "تأصيل" هذه العناصر في الثقافة العربية (أي البحث عن جذورها أو تجلّياتها في النصوص أو المواقف القديمة). من ذلك، مثلاً، إصدار "بيان إسلامي" عن حقوق الإنسان[1]، يحاول واضعوه أن يختاروا مرادفات في المعاني بين مبادئ شرعة حقوق الإنسان (الغربية) ومبادئ مستمدة من آيات قرآنية كريمة وأحاديث شريفة.. كالتشديد على أسبقية الشورى الإسلامية على "الديمقراطية الغربية"، أو التركيز على أصالة وأقدمية الفكر العلمي والمنهج العقلاني في التراث العربي الإسلامي، واستحضار إنجازات عدد كبير من العلماء والفلاسفة، كابن الهيثم، والخوارزمي، والبيروني، وابن رشد، وابن خلدون.. إلخ. أو أيضاً كالمماثلة بين مفهوم الحقوق الطبيعية عند فلاسفة الأنوار ومبدأ التحسين والتقبيح عند المعتزلة[2]، أو كالتذكير في أن لحظاتٍ من التاريخ الإسلامي في القرن الرابع للهجرة، شهدت نزوعاً إنسانوياً لدى مجموعة من المثقفين المسلمين المنفتحين على البُعد الإنساني، أمثال مسكويه والتوحيدي.. إلخ[3].

ومع ذلك، لنلاحظ أن هذا "الترشيد" أو "التأصيل" في قراءة التراث ما زال محصوراً عند نخبٍ عربية ضيّقة، وما زال خطاب هذه النخب، ومنذ تسلح فرح أنطون ـ منذ أكثر من قرن ـ بعقلانية ابن رشد، وحتى تجديد الجابري لهذا السلاح في السنوات الأخيرة، ما زال محاصراً في أُطرٍ نخبوية، ولم يخرج إلى حيّز عقلنة المجتمع وحيّز الثقافة العربية العامّة.

لماذا؟ سؤال مؤرق ومقلق فعلاً.

يرى البعض أن هذه المحاولات ظلّت أسيرة النظرة الإيديولوجية الفوقية للأمور ولم تصل إلى أوسع الجماهير لتحدث التغيير المطلوب في عقليتها وذهنيتها ونظرتها وسلوكها. قد يكون هذا التوصيف صحيحاً لناحية الشكل، ولكنه يبقى عاجزاً عن

---

(١) قارن: «البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان»، أُعلن بمقر منظمة اليونسكو في باريس بتاريخ ١٩/٩/١٩٨١، منشور في مجلة منبر الحوار (بيروت)، ربيع ١٩٨٨.

(٢) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص ١٥٩ (من كتاب المرشد الأمين).

(٣) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، م.س.

تفسير عزلة الأفكار عن عامة الناس. فـ "الفوقية" أو النخبوية الإيديولوجية لا تُفسّر شيئاً. ذلك أن أفكاراً حملها خطاب نخبوي وفوقي كان لها في بلدان أخرى، وحضارات أخرى، دور عظيم في تغيير الذهنيات والعقليات والسلوك لدى قطاع واسع من الشعب، كما كان لها دور حاسم في خلق استعدادات لنهوض ثقافي جديد كانت له امتداداته في الإنماء والاقتصاد والسياسة. يحدثنا مؤلّف كتاب **المعجزة في الاقتصاد**، آلان بيرفت، عن حالة ثقافية يابانية من خلال مثل يتعلّق بأهمية كتاب حمل أفكاراً جديدة في اليابان. يقول: «هناك أفكار تركت تأثيرها الكبير. أفكار يوكيشي فوكوزاو (١٨٣٥ ـ ١٩٠١)، مؤلّف كتاب **تحفيز على التعلم**، صدر في العام ١٨٧٢ بـ ٢٢٠,٠٠٠ نسخة بطبعته الأولى، ثم **تجاوز الستة ملايين**، الكتاب يُمجّد العلوم الاجتماعية والعلوم الفيزيائية...». ويضيف المؤلّف: «إن الكاتب الياباني كان يشدّد على الثقافة الجامعية كمضمون يعطي الاستقلال معناه، وعلى ضرورة الاهتمام بالشيء الغربي»[١].

ملاحظتان تلفتاننا في هذا المثل:

أولاً: شيوع الأفكار الجديدة، عبر القراءة التي عمّت المجتمع بأسره؛

ثانياً: الربط ما بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الفيزيائية في المشروع الثقافي النهضوي الياباني، والحضّ على الاستفادة من حضارة الغرب بدون تردد.

الملاحظة الأولى تشير إلى أن طباعة ملايين من النسخ من كتاب تربوي ودعوي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر تعني وجود ملايين من القراء، وتعني بالتالي أن الأمية كانت قد زالت من اليابان أو كانت في طريقها القريب إلى الزوال. وكل هذا يعني أن "القراءة" كانت شرطاً من شروط تجديد الثقافة عبر تعميم الأفكار العلمية واستدخالها في العقلية والسلوك. كما تشير إلى أن الرغبة في التعلم وفي إيفاد البعثات إلى الخارج كانت عامة وحاسمة في سياسات أهل الحكم وبرامجه ولدى جميع طبقات المجتمع الياباني ولا سيما لدى طبقة "الساموراي" ذات التقاليد اليابانية العريقة[٢].

---

(١) آلان بيرفت، **المعجزة في الاقتصاد** (الترجمة العربية)، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧، ص ٢٤١.

(٢) لمزيدٍ من الاطلاع على أسباب النهضة الثقافية اليابانية راجع: مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية ـ تشابه المقدّمات واختلاف النتائج**، الكويت، عالم المعرفة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩، ص ١٥٢.

وإذا كان هذا المثل الياباني يردّنا إلى أهمية القراءة في نشر الأفكار المجددة للثقافة، فإن أمثلة أخرى من بدايات النهوض في بلدان أوروبية تؤكّد على المسار نفسه. لاحظ المؤرّخ الإنكليزي لورنس ستون L. Stone أن الثورات الحديثة الثلاث الكبرى: إنكلترا السابع عشر، وفرنسا الثامن عشر، وروسيا التاسع عشر، تتوافق في هذه البلدان الثلاث مع الفترة التي وصل فيها محو الأمية إلى نصف السكان[1]. ويستشهد ريجيس دوبريه للتدليل على أهمية القراءة في بعث عصر الأنوار بقولٍ للفيلسوف كانط يتساءل فيه: «ما هي الأنوار؟»، ويجيب: «إنها الاستخدام العام والحرّ لعقلنا، وأعني بالاستخدام العام لعقلنا استخدامه كعالِم أمام مجموع الجمهور الذي يقرأ»[2].

هل نتفاءل اليوم، نحن العرب، ببداية نهضة، لأن محو الأمية في مجتمعاتنا وصل إلى نصف السكان في آخر القرن العشرين؟! وفي هذه الحال، ماذا كان دور القرنين السابقين؟ وماذا فعلنا خلالهما؟ ولِمَ كان ذاك البطء في حركة الأفكار طيلة كل هذه المدّة؟ ولِمَ هذا النكوص أو الجمود اليوم؟ هذا حتى لو افترضنا أن نصف السكان أو أكثر قد "تعلّم" منذ دخول المدرسة الحديثة والجامعة الحديثة في مجتمعاتنا؛ فما كانت نسبة القرّاء؟ وماذا قرأ القارئون وماذا يقرأون اليوم؟

أسئلة كثيرة تقتضي الجواب عليها دراسات إحصائية وميدانية. صحيح أن موجة الإعلام المسموع والمرئي قد قلّصت نسبة القراءة لمصلحة الصوت والصورة، لكن الفجوة بيننا وبين غيرنا ما زالت كبيرة، ولا سيما في مجال البحث العلمي والتطوير والنشر والإبداع الفني والترجمة. ومن المعروف أن هذه الأخيرة هي أداة التفاعل الحضاري الذي بدونه لا نهوض لثقافة وطنية ولا مستقبل لها.

وحول ما يكثر ترجمته في الوطن العربي ويُقرأ، يلاحظ رئيس نقابة المترجمين في لبنان أن «الوضع المتردي يتمثّل أولاً في الخيارات الرديئة لمواضيع المنشورات المترجمة التي لا تلبي الحاجات الملحة لمجتمعاتنا. فنرى مثلاً كماً هائلاً من ترجمات "الطالع" (أي البخت)، وما يتبعها من "فنون" مثل التبصير وقراءة الكف وتسخير القوى الغيبية (...)، إلى جانب مواضيع "العبادات" الجديدة مثل

---

(١) وردت في: ريجيس دوبريه، **محاضرات في علم الإعلام العام (الميديولوجيا)**، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت حدّاد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦، ص ١١٢.

(٢) **المرجع نفسه**، ص ١١٣.

مهاريشي والتأمل التجاوزي (. . .) وهذا آخر ما يحتاج إليه مجتمعنا».

وأن ما يُلاحظ أيضاً من ازدياد الفجوة القائمة بيننا وبين مجتمعاتٍ أخرى في مجال التأليف والترجمة والنشر (رغم شيوع ثقافة الصورة والإرسال الإلكتروني والفضائي) ليدعو إلى التأمل في واقع الحال: «الوطن العربي (تعداده ٢٥٠ مليون نسمة) أصدر (في سنة ١٩٩٢) ٦٧٥٩ مطبوعة (بين تأليف وترجمة) منها ٥٤٨ فقط في العلوم، بينما إسبانيا (تعدادها ٣٩ مليوناً) أصدرت في السنة ذاتها ٤١٨١٦ مطبوعة منها ٢٥١٢ في العلوم. أي أن العالم العربي بكامله، وتعداده يُقارب ستة أضعاف تعداد إسبانيا، يصدر سُدس ما تصدره واحدة من الدول الأوروبية والتي لا تُعتبر في مقدمة ركب الحضارة العالمية. إن إجمالي الكُتب المترجمة في كامل الوطن العربي، منذ ما بعد عهد الخليفة المأمون وحتى تسعينات القرن العشرين، لا يصل إلى ١٥ ألف عنوان، أي ما يساوي ما ترجمته إسرائيل في أقل من ٢٥ سنة، أو ما ترجمته البرازيل وهي من الدول النامية في أربع سنوات. . .». أما اليابان، «فهي تقوم بترجمة ما يزيد على ثلاثين مليون صفحة سنوياً»[1].

غير أنّ تراجع الإنتاج الثقافي عربياً، بل قُلْ تقلّص ظاهرة التفاعل معه، قراءةً ومتابعةً، قياساً إلى ما يُنتج ويُستهلك في بلدانٍ أخرى، ونسبةً إلى تعداد الأمة العربية، ليسا مسألة كمّية فحسب، بل إنهما ينمّان عن ذهنية سائدة وغالبة لدى أصحاب القرار ولدى نخبٍ واسعةٍ نسبياً من المثقفين ولدى أوساط تربوية وتعليمية وأكاديمية رسمية، تنعكس في مسلكيات نذكّر بأهم مظاهرها:

ـ انعكاسها في برامج ومناهج تعليمية تبسيطية وتلقينية، لا تفي بمتطلبات معرفةٍ عالمية أضحت تتطلّب أكثر فأكثر استيعاب معارف منفتحة ونقدية، وحباً بالمعرفة من أجل المعرفة.

ـ انعكاسها في مواقف ورؤى ذاتية (أخلاقية ومسلكية) تبحث عن ترقّيها وجاهها عبر سلّم من القيم لا تقيم وزناً للكفاءة، وتتوسل بديلاً عنها علاقات سلطة رافعة، وأساليبَ رواج وترويج في المجتمع. وهذا سببٌ يدفع أكثر فأكثر إلى هروب الكفاءات والأدمغة العربية، وإلى انجذابها القسري إلى مراكز العلم المتطورة في العالم.

---

(١) حسن حسن (رئيس نقابة المترجمين في لبنان)، حديث نُشر في السفير، ٢٩/٣/٢٠٠٢.

ـ انعكاسها في رؤية اختصاصات المعرفة وحقولها معزولةً عن بعضها، ومقطوعة الصلة بين مناهجها وآفاقها الثقافية بما تعنيه هذه الأخيرة من أبعادٍ فلسفية إنسانية دعاها العارفون القدامى في مراحل الأنسنة التي مرّت بها الحضارات العالمية ولا سيما الحضارة العربية الكلاسيكية **بالحكمة**[1].

ولعلّ النقطة الأخيرة في تلك الذهنية تردّنا من جديد إلى الملاحظة الثانية في قراءتنا للتجربة النهضوية اليابانية الحديثة، والتي زاوجت في دعوتها التأسيسية لـ "ثقافة العلم" بين العلوم الطبيعية والرياضية وانعكاساتها التطبيقية في التكنولوجيا من جهة، وبين العلوم الإنسانية وفلسفاتها والثقافة العامة المتعدّدة المصادر والمرجعيات من جهةٍ أخرى.

فهذا التزاوج قد يجنّب انزلاقين من انزلاقات المعرفة الأحادية التي تعيشها حركة الأفكار في المجتمعات العربية:

ـ أن تتحوّل دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى خطاب إيديولوجي "إرادوي"، أو إلى خطاب تجريدي أو وصفي، لا يُساعد كثيراً على فهم الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي العربي، ولا يحمل بالتالي وعياً للإمكانات والخيارات التي يتيحها الواقع من أجل تطويره.

ـ أو أن تتحوّل المعرفة العلمية والتكنولوجية إلى "خطاب علموي" يعتقد أهله بقدرةٍ سحرية فائقة على التطوير والإنماء، بمعزلٍ عن دور الفلسفات والإنسانيات النقدية التي يحسب البعض أن لا لزوم لها.

عدا أن هذا الفراغ الإنساني في المعرفة التكنولوجية المتقدمة قد يشكّل بيئة خصبة لنمو شتى أشكال الشطحات الاعتقادية الماورائية حول الكون والأرواح والكائنات الفضائية... وهو ما نشاهده في البيئة الغربية تحت عنوان "الغنوسطية التقنية" Technosis[2]، أو ما نشاهده في البيئة العربية الإسلامية من تشكّل "خبراء" لا انتماء لهم أو هم في حالةٍ بحثٍ عن انتماءٍ خارج هموم المجتمع، أو في حالة الغرق في أصوليات دينية مع محاولة التبرير العلمي والمعرفي لما

---

(١) تجدر المقارنة هنا بدعوة محمد أركون إلى نوعٍ من الأنسنة العربية والإسلامية في: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠١.

(٢) خلدون النقيب، «الآفاق المستقبلية للفكر الاجتماعي»، مجلة **البحرين الثقافية**، عدد تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١.

يُسمى "إسلامية المعرفة"

وفي ظل هذه الظواهر من المسلكيات التي تشهدها الثقافة العربية الجامعية بشكلٍ عام، تعيش الثقافة الشعبية العربية (أو بالأحرى الثقافات الشعبية) بمنأى عن الأفكار التي من شأنها التأثير فيها لتكوين "رأي عام"[1] أو لإحداث تغييرٍ أو تطويرٍ فيها. وهذه "الثقافات" ليس فقط أنها لا تستطيع مواكبة إنجازات الحضارة العالمية، والتفاعل مع تداعيات العولمة واحتمالات التأثير في مساراتها، بل تجدها تُستقبل أيضاً من نخبٍ سياسية وأحزابٍ وفرق ذات خطابات مبسطة عن الهوّية الدينية أو القومية، فتستدخلها الجماعات الشعبية في ظل غياب استنهاض عربي عام بأشكالٍ من الانتماءات الفرعية الجهوية أو الطائفية أو المذهبية وأحياناً القبلية.

إذا وضعنا هذه الصورة الثقافية في إطارها التاريخي الذي سبق أن أشرنا إليه، وفي سياق سياسات الدولة المحلية التي عجزت أو قصّرت عن القيام بمهماتها الاقتصادية والإنمائية والثقافية والتعليمية، وإذا وضعنا هذا كله أيضاً في قلب المفاعيل التي أدّت إليه وتؤدي إليه سياسات العولمة في مسارها الإمبريالي والإمبراطوري الذي تقوده الولايات المتحدة الأميركية (ومن مظاهره الضغط على الاقتصاديات العربية من خلال الديون والسياسات المالية والانحياز الكامل والسافر ضد قضية العرب الأولى: فلسطين، وضد كل محاولات التحرر الوطني والاستقلال)، أمسينا أمام حالٍ ثقافيةٍ وسيكولوجيةٍ تُدفعُ دفعاً إلى أن تقيم صراعاً مأزقياً بين ما هو محلي (أهلي أو وطني) وبين ما هو عالمي. والمشكلة في هذا أن يتركّز هذا الصراع المأزقي حول محور الهوّية وتجاذبها بين الاحتماء المحلي العضوي والأهلي، أي الفرعي والتجزيئي، وبين المسار المشدود نحو المحور العالمي، ولكن من دون أن تملك هذه الهوية أدوات التأثير على المسارات العالمية للسياسات الدولية بما فيها سياسات دولها المحلية.

يعبّر أمين معلوف، الكاتب اللبناني المتعدد الانتماءات الثقافية، عن هذه الحال عندما يكتب: «ففي عصر العولمة وإزاء هذا الامتزاج المتسارع الباعث للدوار، والذي يلفنا جميعاً، هنالك مفهومٌ جديدٌ لهوّية يفرض نفسه علينا بصورةٍ طارئة. فلم

---

(١) «الرأي العام ليس الشعب، إنه ذلك الشعب الذي بمعرفته للقراءة والكتابة يستطيع أن يمارس في داخله المساواة، بواسطة النقاش العقلاني...». ريجيس دوبريه، **محاضرات في علم الإعلام العام**، م.س، ص ١١٤.

يعد بإمكاننا الاكتفاء بأن نفرض على مليارات البشر الحائرين أن يختاروا بين التأكيد المبالغ فيه لهوّيتهم وبين الفقدان الكامل لأية هوية أي بين الأصولية والتفكك»[1].

الخلاصة مرّةً أخرى نوجزها بالقول: إنّ الخروج بالثقافة العربية من ادّعاء خصائص لها أبدية سرمدية وفقاً لموقفٍ إيديولوجي قومي أو ديني أو وفقاً لبعض مناهج الإثنولوجيا التي تؤكد على الثوابت في السلوك الاجتماعي العربي، أضحى مشروعاً يُعمل عليه عبر توجّهين أساسيين ومتكاملين:

ـ **على المستوى العلمي والتربوي**: لا بدّ من إحداث تزاوج عميق في مناهج جامعاتنا ومدارسنا ومراكز الأبحاث عندنا، بين طرائق الإنسانيات والتفكير العلمي، أي بين التكنولوجيا والعلوم الاجتماعية والفلسفة (أي الثقافة العامّة في معناها الجديد)، لإعادة إحياء نوعٍ من الإنسانوية والتاريخانية المنفتحة، وحيث تصبح مناهج الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والدراسات النفسانية والاجتماعية وأساليب النقد التاريخي علوماً مساعدة على رؤية معوّقات النهوض العربي (كموضوعة القبيلة والطائفة والعشيرة وعادات الثأر وجرائم الشرف وعلاقات الاستتباع والاحتساب والمحسوبية...)، لا كعلوم مبررة للجمود تحت شعار "نسبية الثقافات" أو مبرّرة للثبات و"للاستمرارية الثقافيّة" حيث تطمس معه قضايا حقوق المواطن والمرأة ومساواة الأجيال.

ـ **على المستوى الثقافي والسياسي**: لم تعد الدولة بالضرورة تعبيراً عن أمةٍ أي جماعة ذات أصل إثني وثقافي واحد[2]، فثمة تحولات مفاهيمية تحصل بفعل تسارع التحوّلات العلمية والاقتصادية والتقنية والإعلامية والقانونية أخذت تلحّ منذ مرحلة

---

(١) أمين معلوف، **الهوّيات القاتلة**، م.س، ص ٣٦.

(٢) يقول أحد كتّاب علم الاجتماع السياسي، إريك هوبزباوم، في معرض بحثه عن الأمم والقومية: البرنامج، الأسطورة والحقيقة: «من مجموع ١٨٠ دولة في العالم قد لا يزيد عدد الدول التي يمكنها أن تدّعي بشكلٍ مقنع أن مواطنيها يكوّنون بالمعنى الحقيقي للكلمة مجموعة إثنية أو لغوية واحدة، عدد أصابع اليدين. وفي عالم كهذا تكون القومية القائمة على مثل هذا التجانس ليس فقط غير مرغوب فيها، وإنما أيضاً مدمّرة لنفسها إلى حدٍّ كبير». وتستنتج الباحثة الإيرانية سعيدة لطفيان في بحثها حول المسألة الكردية في إيران «أن ٩٥ بالمئة من دول العالم هي دول متعددة القوميات، أي تتألّف من أمم متعددة. فإذا أُحصيت الإثنيات والأقوام أي الجماعات المتمايزة لغوياً أو دينياً أو مذهبياً أو عرقياً في العالم لاستنتجنا أن دول العالم تُمارس السيادة على خمسة آلاف أمة وشعب». انظر: **العلاقات العربية ـ الإيرانية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

الحداثة حتى اليوم على تغيّر في دور الدولة ووظيفتها لجعلها تعبيراً عن أمّة مواطنين. يقول هابرماس في ذلك: «لا تجد أمة المواطنين هويتها في الشؤون الإثنية، بل في ممارسة المواطنين الذين يمارسون بنشاط الحقوق الديمقراطية للمشاركة والتواصل»[1].

على أن هذين التوجهين لا ينفصلان بل يتداخلان ويرتبطان، بل إنهما ازدادا ارتباطاً بدور الدولة الوطنية وواجباتها في عصر العولمة، وعلى جميع الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ولكن أنّى لنا ذلك ومفاهيم الدولة والسلطة والعمل السياسي عندنا ما زالت مشبعة بثقافة قديمة مغروسة في الذهنيات والعقليات، وحتى في النصوص. وما زالت تعيد إنتاج طبائع الاستبداد ومسالك «الاستيلاء» أو الخروج، وأخلاقيات الطاعة أو الممانعة... أي بعبارة أخرى "ثقافة الحروب الأهلية"؟

(١) يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي**، ترجمة جورج تامر، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢. من مقالة: «المواطنة والهوية القومية».

ـ ٤ ـ

ثقافة الاستبداد والحرب الأهلية بين داخلٍ وخارج

١ ـ صراع العصبيات كدينامية تاريخية داخلية

جرى التعبير قديماً، ولا سيما في مطالع التاريخ الإسلامي، عمّا نسميه اليوم حرباً أهلية، بـ "الفتنة". وهذا المصطلح العربي (الفتنة) يستبطن معاني عدّة، من بينها أن الاقتتال يجري بين الأهل، أي بين أبناء وأخوة ينتمون إلى عقيدة واحدة أو بين أبناء وطنٍ واحد، بسبب اختلافهم على مسألة تتعلّق بحقّهم في سلطة أو ميراث أو بموقع معيّن في نظام مصالح ينبغي الدفاع عنه أو المطالبة به، . . . إلخ.

والتاريخ العربي الإسلامي (الكلاسيكي القديم) مليء بأخبار الحروب من هذا النمط بين أخوةٍ في الدين، أو أخوة في العصبية، أو بين متقاسمي الوطن والمكان.

كان ابن خلدون، في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، قد درس بذهن ثاقب أشكال المواجهات بين العصبيات المتنافسة على السلطة بأسلوب الاستيلاء، أو التغلب، بهدف إقامة دولة أو استبدالها أو الانفصال عنها. فثمة صراع بين دولة "قديمة" ودولة "حادثة"، وثمة صراع بين عصبية عامة تنحدر وتضعف في جيلها الرابع بعد أن تمكّن منها حال الترف والإسراف والابتعاد عن حميّة القتال والدفاع، وبين عصبية ممانعة امتنعت عن الاستتباع لتلك العصبية الهرمة، فتطاولت عليها وخرجت حاملةً دعوة دينية ازدادت بها قوة على قوة وبأساً على بأس. وبناءً عليه، ميّز ابن خلدون بين نوعين من الدول الحادثة: "دولة الدُعاة والخوارج" إذا خرجت عصبية هذه الدولة فحملت دعوة دينية فكانت بديلة للقديمة، وبين "دولة الأطراف" إذا اكتفت هذه الأخيرة بإمارة طرفية تابعة للمركز. . .

يُعبّر ابن خلدون عن هذه الجدلية في الصراع بين العصبيات وحدودها وأهدافها

في عملية بناء الدول من خلال النص التالي: «. . إن الدول الحادثة المتجدّدة نوعان، نوع من ولاية الأطراف إذا تقلّص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها. هؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر لأن قصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم؛ والنوع الثاني نوع الدُعاة والخوارج على الدولة، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة لأن قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز بما هو كفاء ذلك ووافٍ به فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرّر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر. . .»[1].

إذن الاستيلاء أو الظفر لا يتمّ، وفق التحليل التاريخي الخلدوني، بالعصبية وحدها، بل لا بد أيضاً من الصبغة الدينية، أو الاجتماع الديني، الذي يُضاعف، على حد قوله، قوة العصبية بالاستبصار والاستماتة[2].

على أن الاجتماع الديني لا يوقف لعبة الحروب الداخلية، والسبب في ذلك ـ كما يضيف ابن خلدون ـ اختلاف الآراء والأهواء، ولأن وراء كل رأي وهوى، عصبية تُمانع دونها فيكثر الانتقاص على الدولة والخروج عليها. . .[3].

والحق، أن هذا التحليل الخلدوني يُمكن أن يُفسّر العديد من مظاهر ما سمّاه الفقهاء (وبصورة خاصة الماوردي) "سلطنات التغلب" أو "إمارات الاستيلاء". فهذه الأخيرة هي دول أُسرية فرضت نفسها كأمر واقع بفعل شوكة العصبية فعلاً، وبفعل خوضها حرب خروج أو حرب ممانعة ضد أهل الدولة القديمة لتحلّ محل مركزها، مُلغيةً لها، أو مُتقاسمةً نطاقها.

في مقالة سابقة لي[4]، استخدمتُ المصطلح الخلدوني لفهم طبيعة الدولة العثمانية، في قيامها ونشوئها وتوسعها وحروبها الأهلية. فهذه الأخيرة كانت مشروعاً لعبت فيه العصبية التركية المتمحورة حول أسرة آل عثمان دوراً مركزياً في النشوء والتطوّر والنمو على امتداد ستة قرون. كانت هذه العصبية قد ورثت دور المرابطة والمجاهدة التي كان يقوم بها سلاجقة الروم في آسية الصغرى على ثغور الروم،

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (لا.ت)، ص ٢٩٩.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٥٨.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ١٦٤.

(٤) وجيه كوثراني، «قراءة لطبيعة السلطة العثمانية على ضوء المصطلح الخلدوني»؛ **المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية**، تونس، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥، ص ٣٦١ ـ ٣٧٤.

ودخلت في صراعات أهلية مع إمارات التركمان في الأناضول. فلما استتبعت عصبية آل عثمان شتّى العصبيات التركمانية، ما لبثت أن دخلت في صراعٍ مزدوجٍ مع عصبيتين كُبريين في عالم الإسلام هما: **الصفوية** الناشئة، وهي ذات أصل تركي في إيران، ومن طبيعة اجتماعية وثقافية دينية مُشابهة للعثمانية (طبيعة طُرُق الصوفية)، و**المملوكية** ذات الارتكاز على ولاءات العصبيات العائلية العربية في المشرق العربي: مصر وبلاد الشام بصورة خاصة. وكان أن اعتمدت السلطنة العثمانية في حكمها مساحةً واسعةً من جغرافيا بلاد الإسلام المتعدّدة الانتماءات الدينية والمذهبية والإثنية على توازنٍ دقيقٍ ومتعدّد الأشكال من العصبيات لنسج علاقات الولاء أو الاستتباع مع السلطات الأهلية والمحلية في تلك البلاد الشاسعة. ومن المعروف أن هذه الأخيرة (السلطات الأهلية) ما كانت إلاّ عصبيات عائلية أو قبلية أو مذهبية أو إثنية تتمثّل بمشايخ قرى أو أمراء مناطق أو زعماء عشائر أو مشايخ طُرُق وحرفٍ وأصنافٍ، أو بطريركيات دينية (غير إسلامية)، اعترف بها فقهاءُ وفقاً لمفهوم أهل الذمّة، وأُعطيت صلاحيات على قاعدة ما سُمي في المصطلح العثماني بـ "نظام الملل"... إلخ. وكل هذه العصبيات المحلية (الداخلية) كانت تنتظم في آلية من مُمارسة سلطات وصلاحيات اعتُرف بها من قبل المركز العثماني وثُبّتت في "فرمانات" مقابل طاعة وولاء وخدمة. على أن هذا الاعتراف أو التثبّت ما كان ليمرّ في الغالب من غير أن تخوض العصبيات المحلية صراعات فيما بينها، إما لإظهار الشوكة والغلبة على الساحة المحلية أو لتقديم نموذج من الإمارة المحلية تحظى برضى السلطان المركزي وتلفت نظره فيقتنع بتولية وتثبيت الأقوى، أي المتمكّن من استتباع العصبيات الصغيرة المحلية وضبطها في حظيرة السلطان ورعيته، ومن القيام بجباية الضرائب اللازمة، وضبط الأمن، وحماية طرق المواصلات، في إمارة أو مقاطعة أو ولاية... إلخ.

قد تساعد هذه الفرضيات ذات المرجعية الخلدونية على فهم الكثير من الصراعات المحلية والأهلية في التواريخ العربية المختلفة حتى القرن التاسع عشر، عند مقاربتها من الداخل، أي من زاوية اعتبار الدينامية التاريخية للأحداث دينامية داخلية بشكل رئيسي. أي أن الصراع الداخلي على السلطة في شتى مراتبها، كان صراعاً محكوماً بصراع العصبيات في المجتمعات العربية والإسلامية. وإذا استثنينا في التاريخ العربي المديد حالتين نسبيتين: حالة الحكم الأيوبي (وَرَثَة صلاح الدين)، وحالة أمراء الطوائف في الأندلس، حيث انكشف الاجتماع السياسي الإسلامي على

الخارج، أي على مُداخلات ممالك الصليبيين في الشرق ومُداخلات الحكم الكاثوليكي الإسباني في الأندلس، لاستنتجنا أن قانون العصبية، كما صاغه ابن خلدون بعد استقرائه تاريخ الصراعات العربية، يُفسِّر إلى حد كبير الحروب التي نشبت داخل الاجتماع السياسي العربي الإسلامي، ويُساعد على فهم أسبابها ومسارها، كظاهرة تاريخية داخلية.

السؤال: هل استمرت هذه الحال في عصر الكولونيالية الأوروبية، عصر الاستعمار والاحتلالات المباشرة، ثم في عصر الإمبريالية الرأسمالية التي حققت بدورها نوعاً من عولمة العالم عن طريق رسملته وتحويله إلى مناطق نفوذ وأسواق ومجال استثمار لكل شيء؟ هل بقي الداخل "داخلاً" والخارج "خارجاً"؟ وهل بقي صراع العصبيات يحمل دينامية الداخل وحدها؟

٢ ـ البُعد الثقافي في الصراع الأهلي

نستدرك هنا، فنطرح بُعداً آخر من أبعاد فهمنا لخلفية الحروب الأهلية العربية؛ ألا وهو البُعد المتعلّق بـ "المنظور الثقافي" الذي يُنظر منه إلى طبيعة العلاقات بين الحاكم والمحكوم، أو بين السلطان والرعية، أو بين الدولة والمجتمع (بالمصطلح الحديث). وما نعنيه بالمنظور الثقافي هنا جُملةَ ما نتج من خصوصيات في أنماط التفكير ومناهجه ورموزه وصُوره المعبِّر عنها بوعي أم بغير وعي، سواء على صعيد فقه السياسة وثقافتها أو على صعيد السلوك الاجتماعي السياسي وقيمه وأخلاقياته لدى النخب (كتّاباً وفقهاء)، ولدى الجماعات الأهلية ذات الانتماءات القبلية والعائلية، أو ذات الانتماءات الفرقية والمذهبية، أو ذات الانتماءات إلى طرق صوفية أو تنظيمات حرفية (الأصناف).

مرّة أخرى، يُحسن بنا الاستفادة من ابن خلدون في وصفه لطبيعة العلاقة بين السلطان والرعية، من منظور ما يسميه ابن خلدون **طبائع**، وهو المنظور المرادف لما يُسمّيه الإثنولوجيون اليوم culture، أي خصائص ثقافية لجماعة أو قوم.

يقول ابن خلدون: «اعلمْ أن مصلحة الرعية في السلطان ليست ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطّه أو ثقوب ذهنه، إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في

أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعيةٌ والرعية من لها سلطانٌ، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تُسمى الملكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان، حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه، فإنها إنْ كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإنْ كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم (. . .) ويعود حُسن الملكة إلى الرفق، فإنّ الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذلّ ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات وربما أجمعوا على قتله. . .»[1].

بل إن ابن خلدون يذهب إلى ملاحظة مفارقة لافتة وعجيبة في تقييمه لذكاء الحاكم في تعامله مع الرعية. فالرفقُ يكاد يرتبط بقلّة الذكاء، والاستبداد يرتبط بفرط الذكاء! يقول في هذا الشأن: «واعلمْ أنه قلّما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغُفْل والمتغفل، وأقلّ ما يكون في اليقظ لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم وإطلاعه على عواقب الأمور في بادئها بالمعية فيهلكون. لذلك قال ﷺ سيروا على سير أضعفكم. ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلّة الإفراط في الذكاء، وتأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لمّا عزله عمر عن العراق»[2]. فسبب عزله ليس لخيانةٍ أو لعجزٍ، وإنما لفضل عقله عن الناس، كما يروي ابن خلدون.

إذن، مزاج الحاكم هو المعيار في الثقافة السياسية العربية السائدة، كما يصفها ابن خلدون، ويسترجع أمثلةً لها من التاريخ العربي لتأكيدها. بل إن أقوالاً وأحاديث ومأثورات ذهبت أمثلة على ألسنة الناس يُعاد تداولها لتبرير حال ثابتة في العلاقة بين السلطان ورعيته، أو لتفسير حالٍ طارئة ومستجدّة في الانقلاب على السلطان والخروج عليه. وسواء وجدت تلك الأحاديث والأقوال أصلاً شرعياً محققاً أو كانت منتحلة وموضوعة، فإنها في جميع الأحوال تُعبّر عن وجهين في الثقافة العربية المعيشة، متناقضين ولكن يُكمّل الواحد منهما الآخر: وجه الانقياد والتماهي من جهة، ووجه الرفض بسبب ادعاء حق مطلق من جهة أخرى.

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، م.س، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ١٨٩.

الوجه الأول يُعبّر عنه حديث مأثور: «كما تكونون يُولّى عليكم». فإذا صحّ أن هذا القول حديث نبوي، فإنه يستشرف إلى حد كبير الحال التي آلت إليها العلاقة بين السلطان والرعية. إنها لعبة مرايا تعكس الاستعدادات والأمزجة والطبائع بين السلطان والرعية من خلال صور الخوف المشترك الذي يُموّه بالطاعة والتماثل والتماهي. لكن هذا الخوف يبطن من جهة أخرى موقفاً مستتراً آخر، مؤدّاه الرفض المؤسَّس على اعتقادٍ آخر، هو الاعتقاد بأحادية القول الحق، وإطلاقية اليقين، تأسيساً على حديث «الفرقة الوحيدة الناجية» من بين عشرات الفرق. لعلّ هذا الوجه هو الوجه الآخر للتماثل المزعوم بين السلطان والرعية: وجه الرفض المؤدّي إلى الخروج، أو وجه الاستتار لدى الخائف حتى تسنح فرصة الانقضاض.

بين الطاعة والخروج، تبدو الثقافة العربية، بما هي طبائع وذهنيات وعقليات، واحدةً منذ تأسيس وشرعنة إمارة الاستيلاء والتغلّب في التاريخ العربي الوسيط، وصولاً إلى شرعنة واستحسان الانقلاب العسكري في تاريخنا المعاصر. وبين هذا وذاك يتأكد أكثر فأكثر عمق المشكلة الكامنة في ثنائية ثقافية، أحد طرفيها هو الحق واليقين والخير، والطرف الآخر هو الباطل والخطأ والشر. كما يتأكد أكثر فأكثر التشابه الكبير بين ذهنية الفرقة الدينية الناجية وذهنية الحزب العربي الحديث، سواء أكان هذا الحزب قومياً أم يسارياً أم إسلامياً.

أليست هذه الثقافة هي ثقافة الحرب الأهلية بامتياز؟ الجواب أن كل نظرة أحادية ترى العالم ثنائياً، بصورة خير أو شر، أو بصورة حق أو باطل، هي نظرة مؤسِّسة للحرب، وللحرب الأهلية قبل كل شيء.

على أن هذه النظرة الأحادية في الثقافة ليست ثابتاً إثنولوجياً أبدياً؛ إنها، في رأيي، نتاجُ تاريخ. ولما كان التاريخ تأسيساً وبناءً وتحوّلاً وتغيّراً، فإنه يُصبح بالتالي حقلاً قابلاً للفهم والتفسير والتغيير. فلماذا تأسّست هذه النظرة الأحادية وأنبنت؟ ولماذا استحال التحوّل وصعب التغيير؟

نقترح جواباً على السؤال الأول الفرضية القائلة إنه عندما يستقوي أهل الدولة بالدين، يستقوى الخارجون عليها بسلاحها. فرضيةٌ كنتُ قد وسّعت فيها القول في مقدمة كتابي **الفقيه والسلطان**[1]. وقد ناقشت القول الشائع لدى مستشرقين ولدى

---

(١) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ٢٠٠١.

كتّاب إسلاميين (أمثال محمد عمارة) لناحية اعتقادهم بأن الإسلام بطبيعته يوحّد بين الدولة والدين، وأن المسيحية بطبيعتها تفرّق بينهما على قاعدة الفصل بين الكنيسة وقيصر. لقد بيّنتُ أن هذا القول الشائع غير دقيق، بل إنه غير صحيح، لا بالنسبة للمسيحية ولا بالنسبة للإسلام. ففي التجربتين، تمّ استقواء الدولة بالدين، وفي الحالتين يُمكن الفصل ويُمكن التوحيد أو الدمج. على أن الفصل والتوحيد حالتان تاريخيتان قابلتان للفهم التاريخي النسبي.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا "الدمج" أو "التوحيد" الذي يُخيَّل لبعض دارسي الإسلام السياسي أنه "أصلي" أو "طبيعي"، لا يعدو في حقيقة أمره أن يكون تعبيراً إيديولوجياً عن "دعوة" أو "ادعاء"؛ إنه تعبيرٌ عن دعوة عندما يكون مشروع الدولة هو مشروع مطالبة باسم "حق" مُطالب به، وكما هي حال جلّ الفرق والأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي بحقّها في خلافة أو سلطان أو مُلك باسم الدين؛ فيما هو تعبيرٌ عن "ادعاء" عندما يكون أهل الدولة في نصاب السلطان أو المُلك، فيذهبون مذهب تمكين "الحق" السلطوي السياسي على أنه "حق إلهي".

وهكذا، بين "الدعوة" وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو الخروج، وبين "الادعاء" وهو في طور "أجيال" الدولة (الجيل هنا بالمعنى الخلدوني)، ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقّد، يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة للكشف عن آلياته، لا على مستوى صياغة الخطاب فحسب، بل على مستوى التعبئة والتنظيم وتبادل الأدوار بين من هو في نصاب السلطان، وبين من كان أو سيصير في عداد "الخوارج" أو الممانعين تمهيداً للوصول إلى المرتبة السلطانية إياها.

واللافت أن وظيفة "الآداب السلطانية"، وهي مجموعة ما كتبه الوعّاظ والكتّاب المسلمون في السياسات السلطانية (ومنهم العديد من الفقهاء)، كانت في معظم مراحل تاريخ السلطنات الإسلامية تبريراً للإمارة والسلطان باسم "حراسة الدين" من جهة، وباسم "قوة" قاهرة ومستعلية متماهية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

والملاحظ أنه منذ الماوردي، الذي عاصر الشطر الأخير من العصر البويهي وبدايات العصر السلجوقي، إلى أبي الهدى الصيادي، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني العثماني، تتشابه أوصاف السلطان سواء أكان هذا الأمير وريثاً لأبيه أو أخيه

(شرعية الوراثة)، أم كان مستولياً متغلباً جديداً رفعته إلى سدّة الحكم ثورةٌ أو انقلابٌ أو اغتيالٌ لسيّده (شرعية التغلّب).

هذا التشابه أو التوحّد في الخطاب الدعوي أو التبريري ينبني على دوران في حلقة مفرغة، تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. وهذا أمر كان قد لاحظه ابن خلدون منذ زمن بعيد في حركة تعاقب الدول، واستمرت الدورات من بعده تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يُحذّر "الفقيه ـ الكاتب" من الخروج على السلطان خوفَ الفتنة (سلطان ظلومٌ خيرٌ من فتنةٍ تدوم)، بعد أن أَلِف جواراً لسلطان أو حاشية حاكم. لكن ما أن يصبح الخارج المغامر "سلطاناً" وقد كسر هذه النصيحة أو تجاوزها، حتى يصبح بدوره مستظلاً بدلالاتها وإيحاءاتها ومحتمياً بمعانيها المعلنة والمضمرة، ويستمر الخطاب إيّاه بين دعوة وادّعاء، وبين ادّعاء ودعوة... وهكذا.

وإذا كان الادعاء (أو الدعوة) ذا منطلق ديني دائماً لـ "تأصيل الحق" أو لتبرير النهوض أو لتمكين السلطان، فإن الاستقواء بالدين وخطابه يغدو سيفاً ذا حدّين. بل إنه استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه نفسه.

يرى البعض من مؤرّخي الأفكار المعاصرين أن هذا الاستخدام هو استدخال الآداب السلطانية وبعض أدبيات الفقه السياسي لـ "عهد أردشير" الذي نظّر للدولة الفارسية قبل الإسلام، فلما قامت الدولة السلطانية في الإسلام ومع التجربة الأموية ثم العباسية بصورة خاصة، تقاطعت وتشابكت و"تناصّت" النصوص الإسلامية والنصّ الفارسي معاً في توليد خطابٍ ديني ـ سياسي، أو سياسي ـ ديني، له وظيفة في تمكين أهل الحكم باسم الدين، وبالتماثل والتماهي مع صفات الملك ـ الإله.

والغريب أن يلجأ فقيه كالماوردي إلى استجماع آيات وأحاديث في صفات الله والملك، فيُماثل بينهما في كتاب **نصيحة الملوك** إذ يقول: «إن الله جلّ وعزّ أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسمّاهم ملوكاً وسمّى نفسه ملكاً...». ويستحضر في هذا السياق الحديث النبوي القائل: «السلطان ظلّ الله في الأرض». وهذا الحديثُ رُوي بصيغ مختلفة ولكن تتشابه في العديد من كتب الحديث، أورده الميداني وابن عباس والطرطوشي وآخرون. وصيغة الطرطوشي جاءت كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده. فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية

الشكر، وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»[1].

إنّ استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان باسم قوة الإيمان، وبإيحاءات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتجارب التاريخ ما قبل الإسلامي، هي سمة غالبة في الآداب السلطانية (كُتُب النصائح والمواعظ: مرايا الأمراء والملوك... إلخ) وإنْ اختلفت طبيعة هذه الآداب عن الأدبيات الفقهية التي ظلّت تقيم لـ "السياسات الشرعية" حيزاً متخيّلاً ومفترضاً خارج نطاق الضرورة والأمر الواقع، أي خارج حيّز التاريخ الفعلي.

بل إن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب والواعظ معاً، كالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وكابن خلدون في تمييزه بين الوازعين السلطاني أو العصباني من جهة والوازع الديني من جهة أخرى. ثنائيات تتجاور في الفكر السياسي الإسلامي: مقولةٌ تسكن في حيّز الذاكرة والمخيّلة، ومقولة أخرى تتحرّك في التاريخ والواقع. الأمر الذي حدا بعبد الله العروي إلى أن يقول بـ "طوبى الفقيه". فهذا الأخير (الفقيه) يتخيل نظاماً إسلامياً شرعياً، لكنه يُكرس في الواقع نظاماً سلطانياً.

وإذا كانت حكمة التكريس مردها الخوف من مخاطر "الفتنة"، فإن الوظيفة الدينية، التي هي أداة تكريس، تظلّ موضوعاً للادّعاء والدعوة من قبل أُناس ينصّبون أنفسهم "أمراء" ويطرحون أنفسهم "مشاريع سلاطين"، وتظل الفتنة، أي "الحروب الأهلية" بمصطلح اليوم، و"الخروج" بمصطلح الأمس، احتمالاً قائماً.

إذا صحّت الفرضية القائلة بأن الآداب السلطانية (الإسلامية) استدخلت "عهد أردشير" في منطقها السلطوي، وهذا أمر تثبته دراسة النصوص "وتناصّها" فعلاً، فإن تداخل التواريخ وتأثيرتها المتبادلة في الدوائر الحضارية الكبرى في العصور الوسطى: الدائرة الحضارية البيزنطية، والدائرة الحضارية الهندية ـ الفارسية، والدائرة الحضارية العربية ـ الإسلامية، تجعل من هذه التأثيرات المتبادلة في نظام الحُكم في التاريخ الإسلامي، معطى تاريخياً وثقافياً لسمات مشتركة في العلاقة الوظائفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القول بالتوحيد بين الدين والدنيا، والتجربة المسيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيسة وقيصر، أمراً يستدعي

---

(١) انظر: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩.

إعادة النظر فيه من زاوية تاريخية ومنهجية. فمقولة "الحق الإلهي" تُصبح مشتركة على مستوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية على حد سواء وإنْ تباينت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. لأن الدين أُسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أُسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُس له مهدوم. وإنّ رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقّه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مستترات في من قد وترتم وجفوتم وأخفتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلاّ انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في المُلك. لأن الدين أُسّ والمُلك عماد. وصاحب الأُسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد»[1].

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة الملكية كي يقوم ويستمر بنيان الدولة، ستكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبّرت عن الثقافة السياسية العربية الإسلامية في جميع العهود، في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة. وهو إلحاح براغماتي وظيفي، وموحِّد قسري لثنائية السلطة لكي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث "رياسات مستترات" من قبل "المتضرّرين أو المهمَّشين" في البلاد، على حدّ ما حذّر منه أردشير منذ زمن بعيد.

لكن نسأل: هل جنّب هذا الدمجُ المملكةَ "الرياسات المستترات" على حد تعبير أردشير؟ وهل منع التوحيدُ العصبيات المُمانعة في المجتمعات العربية من تنظيم نفسها وتعبئة قواها من أجل الانقضاض على المُلك القائم باسم "حق ديني" أو "دعوة دينية"، كما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر بـ «استقواء العصبية بالدين»؟

من يقرأ التاريخ بذهنية فهم الظاهرة وتفسير تداعياتها ونتائجها التجزيئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو أساس الخروج باسم الدين، وأن هذا التوظيف أيضاً لم ينجح في تأمين سلامة السلطان، إلا ليُطلق معارضةً من طبيعة السلطان نفسه وبأسلوب الاستيلاء والتغلّب إيّاه. فهل ينطبق هذا التحليل للثقافة السياسية العربية

---

(١) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧. عن: إحسان عباس، **عهد أردشير**، بيروت، ١٩٦٧.

الموروثة على ثقافة الحروب الأهلية العربية الحديثة والمعاصرة؟ وأين هو حيّز الداخل وحيّز الخارج في هذه الحروب؟

٣ ـ دور الخارج بين الاستقواء به والاستقواء بنا: النظر إلى الشرق، مسألة فمسألة...

حتى القرن التاسع عشر، ظل الاجتماع العربي الإسلامي يعيد إنتاج صراعاته الداخلية، أي حروبه الأهلية، على قاعدة خصوصياته وسمات قواه وتطلّعاتها وثقافتها السياسية: أُسرٌ وعصبيات عائلية وقبلية وإمارات قديمة وجديدة تتشكّل في نطاق ولايات أو سناجق، ثم تنحو إلى تأسيس "استقلالات" عن المركز أو تخوض حروباً كبرى باسم دعوة دينية، فيتوخى طرف قوي في إقليم معيّن تأسيس بديل إقليمي بصبغة دينية، كما كانت حال الحروب الصفوية ـ العثمانية وتداعياتها في المجتمعات الإسلامية، حيث استخدم "سلاح التكفير" بين المعسكرين استخداماً حاداً، وساهم في ذلك فقهاء الشاه وفقهاء السلطان على حد سواء.

لكن، في حين كان العالم الإسلامي مشغولاً بصراعاته وعصبياته وحروبه الصغيرة والكبيرة، كان العالم الغربي يتغيّر في جغرافيته السياسية وطُرُق مواصلاته وأنماط تفكير نُخبه وسلوك تجّاره وحرفييه. وبعد قرن ونصف من اكتشاف رأس الرجاء الصالح وغزو القارة الجديدة، لم يعد للمتوسط وطُرُقه ذلك الوزن الاستراتيجي القديم وإنْ تقاتلت من أجل السيطرة عليه القوى العثمانية والإسبانية والصفوية. لقد أصبح الأطلسي، ومنذ القرن السابع عشر، قلب العالم الجديد، منه انطلقت الفتوحات ومشاريع السيطرة على العالم.

ومع حركة الاكتشاف والنهضة، بدأت الثقافة تنحو على يد علماء الغرب وفلاسفته منحى العقلانية والعالمية والبراغماتية، وأخذت العلوم منحى ومنهجاً تجريبياً انتقلت معه الفلسفة من حيّز الميتافيزيقا إلى حيّز فلسفة المعرفة والمجتمع والسياسة، وانتقل اللاهوت من حيّز التحريم وصكوك الغفران إلى حيّز الإصلاح الديني لأنسنة سلوك الإنسان المتدين، وانتقلت المعرفة الإنسانية من مناهج المنطق الشكلاني والقياس على الماضي إلى مناهج استقراء الواقع والمعطيات الراهنة، فكانت القفزات العلمية في العلوم الطبيعية والاجتماعية في غضون القرن التاسع عشر التي أسّست لمعارف كبرى ولصناعات واختراعات وتكنولوجيا رائعة.

اقتحم الغرب من خلال كل ذلك العالم بأسره، فاتحاً الأسواق ومستعمراً الأرض ومستثمراً ثرواتها ومستتبعاً الجماعات البشرية فيها، دارساً تاريخها وتقاليدها وعاداتها وخصائص عيشها ومخضعاً مجتمعاتها للبحث والتنقيب والتفكيك، فاهماً طبائع أنظمتها السياسية وعقليات إدارتها ومشايخها ومسالك قبائلها وعشائرها وعائلاتها، بل مُحلِّلاً ثقافاتها الكامنة والمعيشة في الدين واجتماعياته وفي طقوسه ونزاعاته وفرقه وطوائفه. وبفضل مناهج علوم الإنسان والمجتمع والسياسة التي أينعت في الدراسات التاريخية وفي الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلوم الاقتصاد والسياسة وإدارة الأزمات أخيراً، استخدمت مراكز القرار في الاستراتيجيات الغربية، على اختلاف مواقع أوطانها ومصالحها، المعرفة من أجل تمكين سلطاتها في مناطق نفوذها ومستعمراتها ومجال أسواقها واستثماراتها.

واللافت أن هذه الجهود المعرفية تجاه الآخر، كانت تسير باطراد وبتفاعل مع خطوات الاكتساح والحملات العسكرية من جهة، ومع خطوات التبشير والتعليم والخدمات الإنسانية (الطبابة بصورة خاصة) من جهة أخرى.

خلاصة القول، إن ثمة مشروعاً إمبريالياً عالمياً تكاملت حلقاته ووسائطه ومجالات فعله في الاقتصاد والثقافة والسياسة، وصيغت مفرداته ومصطلحاته في تعامله مع مناطق وأقطار العالم الإسلامي والعوالم "غير الصناعية" بذهنية التعامل مع مسألة أو مشكلة problème محلية تحتاج إلى حل. وتدرّجت مستويات طرح المسألة في مطابخ السياسات الدولية وعقول خبرائها ومستشاريها من مسألة "كبرى" إلى مسألة أصغر فأصغر. هكذا بدأت دراسة "المسألة الشرقية" كمسألة كبرى من خلال ثنائية غرب/شرق، ثم فُكِّكت المسألة الكبرى إلى مسألة إسلامية، إلى تركية، إلى عربية وإلى إيرانية، فمصرية وسورية ولبنانية وحجازية ونجدية ومغربية... إلخ.

وكان التدرّج في تفكيك عناصر "المسألة" يخضع لاعتبارين في المنهج متداخلين ويراوحان بين مفاهيم الإثنولوجيا التي بدأت في القرن التاسع عشر علماً ذا وظيفة معرفية استعمارية (دراسة خصائص الأقوام البدائية أو غير الأوروبية) وبين الاعتبارات السياسية للمصالح الغربية المدروسة في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ووزارات الحرب. فأخذت المسائل ذات التسميات الإقليمية التي أشرنا إليها تشتمل هي الأخرى على مفردات تحت عناوين مسألة قومية أو قبلية أو عشائرية

أو مذهبية دينية. وهكذا احتشدت في قاموس الدراسات الغربية، ولا سيما تلك التي تذهب إلى مطابخ السياسات الدولية ومراكز اتخاذ قرارها، مفردات السنّة والشيعة والروم والموارنة والأكراد والتركمان والشركس، كذلك مفردات قبائل كشُمَّر وعنزة، وحتى أسماء عائلات من الأعيان والنقباء والأشراف والوجهاء وأصحاب النفوذ أو الزعامة.

وهكذا، استيقظت مرجعية ابن خلدون تحت عنوان "العصبيات" التي لم تهدأ يوماً في التاريخ العربي الإسلامي، والتي لمّا تزل تحرّك دينامية الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية. لكن هذه المرّة تُسلط عليها مناهج علوم الإنسان والمجتمع الجديدة في الغرب.

خلاصة القول هنا، ولكي لا نذهب بعيداً في التفاصيل خشية الخروج عن الموضوع المطروح، أن الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية والمستمر حتى الآن بين أطراف الداخل، بدأ يدخل في صميم الاستراتيجيات الغربية من أجل تمكين السيطرة أو من أجل التمهيد للمداخل المناسبة للسيطرة.

هذا ويمكن أن نرى في تلك الصراعات الداخلية حروباً أهلية بالفعل، يلعب التدخل الخارجي فيها دوراً ما في "التأجيج" أو "التهدئة" أو "الاستثمار"، ولكن ليس من قبيل فعل "المؤامرة" الذي ترسخت فكرته في قطاع واسع من الذهنية السياسية العربية التي ترى في تردّي أوضاعها وهزائمها وإرباكاتها وإحباطاتها "مؤامرة خارجية"، بل من قبيل توظيف المعرفة من أجل مزيد من معرفة "الواقع" (واقع الحال)، ومن أجل إنجاح سياسات المصالح. و"الواقع" الذي أقصده هو واقع التمفصل بين الداخل والخارج. فمنذ بدأ التوسع الكولونيالي للرأسماليات الغربية في العالم، ثم بدأت الهيمنة الإمبريالية المتشعبة المداخل والقطاعات والحقول في مجتمعات "الأطراف"، وباشرت تأثيرات العولمة الاقتصادية العلمية والثقافية (قبل العولمة الجديدة) فعلها في الثقافة والعقول والتقنيات، أضحى "الواقع" المستجدّ نتاج تمفصل بين معطيات الداخل واقتحامات الخارج أو تغلغله وسريانه في الداخل. إذ لم يعد الداخل داخلاً، كما وصفه ابن خلدون في مقدمته، ولم يعد الخارج خارجاً، كما تتوهمه الأصوليات القومية والدينية اليوم فتتحدث عن الغزو الثقافي

بعقلية النعامة التي تطمر رأسها في التراب، أو تتحدّث عن "احتلال" أو "تحرير" وكأن الداخل لم يمهّد للاحتلال، أو كأن التحرير هو تحرير من حكم الأجنبي فحسب، وليس من طغاة الداخل ومستبديه المحليين أيضاً(*).

لقد أضحى التداخل أمراً واقعاً في حقل الثقافات والرؤى والتحاليل والمفاهيم وتنافس المصالح وأشكال التغلّب بين قوى الداخل وقوى الخارج، ومعطىً تاريخياً يصعب الفصل في تكوينه بين عناصر داخلية وعناصر خارجية.

صحيح أن مصطلحات ابن خلدون ما زالت صالحة لتوصيف أطراف الصراعات الأهلية في حروبها من أجل التغلّب، لكن عوامل تشكل هذه العصبية أو تلك وآلية فعلها ومسارها، انتصاراً أو انهزاماً، لم تعد بسيطة، ولم يعد من الممكن النظر إليها من زاوية قوتها أو بأسها أو شوكتها من حيث بنيتها الداخلية، بل لا بد من الإضافة إلى ذلك منحى وظيفتها ودورها ومجال أو حجم استثمارها الدولي في الصراع. والصراع لم يعد صراعاً من أجل غلبة إمارة معزولة، أو قبيلة نافذة، أو حزب وطني أو إسلامي مستقل، بل أضحت للصراع أيضاً أبعاده الإقليمية والدولية والعالمية القائمة في شبكة المصالح والمواصلات والأسواق والسلع الاستراتيجية واقتصاد المعرفة العالمي والسياسات الدولية والقوانين العالمية، كما أضحى لأي صراع داخلي وقعه في تيارات الرأي العام العالمي وحراك المجتمعات المدنية وبرامج منظمات الأمم المتحدة والمنظمات الديمقراطية والإنسانية عموماً.

لا يتسع مجال البحث لدراسة نماذج متأخرة من صراعات الداخل في عصر العولمة. ولكن نكرر الإشارة إلى أن بعض الباحثين الأميركيين (أمثال هانتنغتون) ذهب في وصف تلك الصراعات إلى اعتبارها صراع حضارات أو ثقافات. والواقع أنها انفجارات اجتماعية ـ سياسية حدثت داخل وحدات وطنية أو إقليمية ذات تعدّد ديني أو إثني في زمن لم تستطع فيه الأنظمة السياسية وبرامج الإنماء في هذه الوحدات أن تُنشئ مجتمع مواطنين، متساوين في حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة، فكانت حروباً أهلية تتوسّل من جهة الانتماءات الثقافية والدينية، ولكنها كانت أيضاً، ومن جهة أخرى، حقلاً لإدارة الأزمات في منظور الاستراتيجية الأميركية وفي ثقافة

(*) لنتأمل الحالة العراقية اليوم بمنهج الجدلية التاريخية لا بمنظور الثنائية الجامدة، لنكتشف كم أن المسألة معقدة ومركّبة في عناصرها المكوّنة للحدث، وكم كان دور النظام الاستبدادي العراقي كبيراً في استدعاء الاحتلال الأميركي.

خبرائها ومستشاريها، أي حقلاً للتدخل الخارجي في صراع المصالح الكبرى في العالم ولكن تحت عناوين إيديولوجية كبرى، كما سبق وشرحنا ذلك في الفصل الثاني.

نكتفي في هذا المبحث بالتذكير بحروب أهلية حدثت في مرحلتين تأسيسيتين: في مرحلة الكولونيالية وفي مرحلة الإمبريالية، أي في منتصف القرن التاسع عشر وفي عشرينات القرن العشرين.

نختار الحالة **الأولى** من الحرب الأهلية التي حدثت في جبل لبنان في الفترة بين عامي ١٨٤١ و١٨٦٠. ونختار **الثانية** من واقع الصراع الذي نشب في المشرق العربي، ولا سيما في الجزيرة العربية، من جراء انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة ثم احتدام الصراع حول السلطة البديلة بين سلطان نجد (الأمير عبد العزيز بن سعود) وشريف مكة (الشريف حسين).

٤ ـ في طريقة التعامل مع مسألتين/ مثالين: التوظيف، التهدئة، الحياد والانتظار

أ) الحرب الأهلية اللبنانية (١٨٤١ ـ ١٨٦٠)[١]:

يُشكّل الحدث اللبناني، الذي درسه العديد من المؤرّخين اللبنانيين على أنه صراع طائفي قام بين دروز وموارنة جبل لبنان وكاد يمتد إلى فتنة طائفية مسيحية ـ إسلامية على امتداد بلاد الشام، نموذجاً تاريخياً واضحاً وصالحاً لتبيان التقاطع بين عوامل الداخل والسياسات الدولية الخارجية، وحجم هذه الأخيرة في الحدث.

فهذه الأخيرة لم تخلق الحدث، وإنما ساهمت في تحديد مساره وتعيين احتمالات نتائجه. والحقيقة أن الوثائق الأجنبية المستقاة من مراكز المحفوظات الأجنبية الرسمية تكشف، وبوتيرة واضحة وكبيرة، أخبار العلاقات القائمة بين أطراف الصراع الداخلي من جهة وبين القنصليات الأجنبية الفرنسية والبريطانية والروسية والنمساوية ومرجعيات هذه الأخيرة في وزارات الخارجية من جهة أخرى. بل يُمكن

---

(١) لمزيد من التوسع في هذه المسألة، انظر: وجيه كوثراني، **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠)**، بيروت، منشورات بحسون الثقافية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥.

للدارس أيضاً أن يستخلص مدى التشجيع أو العون المقدم للأطراف الداخلية من هذه الدولة الأجنبية أو تلك تبعاً لمنطق الاستراتيجيات الأوروبية الدولية الكبرى في صراعاتها ومنافساتها في حقل ما سمي آنذاك "المسألة الشرقية". وتعني هذه الأخيرة عملياً مسألة اقتسام تركة الدولة العثمانية. على أن ذلك التشجيع أو العون الذي نقرأه واضحاً وبيّناً في الوثائق الأجنبية لا يعني "تآمراً" أو "مؤامرة" بالمعنى الذي تشير إليه دلالات المفردة في وعي الجمهور العربي اليوم أو في تصوّرات بعض نُخبه القومية والإسلامية. فالمؤامرة تعني في ذاك الوعي والتصوّر أن الحدث يُحاك خيوطه في الخفاء ويجري مشهده في العلن بشكل درامي وحتمي، وكأنه من فعل الآخرين وإخراجهم وبمقدرة أو قدرٍ لا يُردّ.

أما واقع الحال فيشير إلى عوامل أخرى أكثر التصاقاً بالحدث، كحاملٍ لمضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي، وكنتاج لسياق تاريخي عالمي تقاطعت في مساره أبعاد المسألة الشرقية كمسألة خلاصتها سؤال: ماذا يريد الغرب الصناعي الرأسمالي من الشرق أرضاً ومجتمعات وثروات؟ أي أن المسألة الشرقية في حقيقتها هي مسألة الغرب الرأسمالي الصناعي في شرق غير رأسمالي وغير صناعي. كما تقاطعت في مساره أيضاً مجمل الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافية والتي سبق لابن خلدون أن لخّصها في أزمة بناء الدول والإمارات وصراع العصبيات في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي، وكانت أزمة تجديد السلطنة العثمانية أبرز الأزمات الإقليمية آنذاك.

على مستوى **المضمون الاجتماعي ـ السياسي** للحدث: تؤول حالُ العصبيات اللبنانية المتناحرة حول منصب الإدارة المحلية، وهي إمارة سلطة وسيطة بين المجتمع الأهلي والمركز العثماني، إلى حالٍ من الفراغ السلطوي تشعر معها عصبية العائلات الدرزية النافذة بأنها آخذة بالانحسار والتراجع ثروةً وعدداً وعُدةً؛ بينما تشعر معها عصبية العائلات المارونية الجديدة والمدعومة بنهضة الكنيسة وانتشار أوقافها وديناميةِ فلاحيها وتكاثرهم الديموغرافي وانتشارهم وحُسن إنتاجيتهم وتمركز الحضور الفرنسي في أوساطهم استثماراً وتعليماً، بأنها الأكثر أهليةً واستعداداً للحكم وحقاً به. وكل هذا كان يتمّ في سياقين: **أولاً**، سياق الإصلاحات والتنظيمات العثمانية التي نادت بالمساواة بين الطوائف والملل وبين الطبقات، الأمر الذي أعطى العلاقة الصراعية بين الطرفين حول الإمارة، أي السلطة المحلية، بُعداً عثمانياً إقليمياً

يترجّح بين مُحافظين وإصلاحيين؛ وثانياً، سياق الصراع الدولي على حلّ جزءٍ من المسألة الشرقية، الأمر الذي أعطى الحرب الأهلية بُعداً دولياً يتراءى في أشكال التدخل الأجنبي حيال أطراف الصراع.

إذن يشتبك المعطى الأهلي والمحلّي (صراع العصبيات) مع تحوّلات إقليمية عثمانية (التنظيمات والإصلاحات) ثم يتقاطع في الوقت نفسه مع مصالح واستراتيجيات أجنبية. فسياسة بريطانيا كانت حريصة على وحدة السوق العثماني الواقع بشكل عام تحت سيطرتها نظراً لاقتصادها الإمبراطوري الأقوى، فتدعم الدرزية الموالية للعثمانيين. أما الاستراتيجية الفرنسية فتذهب مذهب الاقتطاع والتجزيء بالتناسب مع مناطق نفوذها التي تتطلع إليها وبالتناسب مع موقع الإثنيات القومية والطوائف الدينية التي تتشكّل منها مجتمعات الدولة العثمانية، فتدعم المارونية في مطالب هذه الأخيرة، لتنافس الاستراتيجية البريطانية في حقل المشاريع المفكّر بها حلاً للمسألة الشرقية.

أما في **المضمون الثقافي** الذي يحمله الحدث، وعلاقة هذا المضمون بوعي الذات والتاريخ لدى أطراف الصراع الداخلي، فيقوم شرخ كبير وهوة عميقة بين الذاكرة الجماعية للذات المنساقة خلف الانفعال والميثولوجيا والأسطورة وبين وعي حركة التحولات في التاريخ بدءاً بما هو حاصل محلياً وإقليمياً، وصولاً إلى ما هو حاصل عالمياً.

فينساق الجمهور من كلا الطرفين إلى استعادة ذاكرة جماعية: استعادة أخبار وروايات مشايخهم وأعيانهم وأوليائهم وقديسيهم وكرامات هؤلاء ومعجزاتهم وبطولاتهم، وكلها أخبار تُسبغ على الحاضر الصراعي (الحرب الأهلية) مسحة من "المقدس" وتُلبسه "تعويذة" انتصار. أما التاريخ فيجري مجرى آخر غير مجرى الذاكرة وأساطيرها وغير مجرى المخيلة وأحلامها. تصبح هذه الأخيرة (الذاكرة) في التاريخ الفعلي الممسوك بتوازن السياسات الدولية، والتي كانت آنذاك تنسج بين الدول الأوروبية الكبرى حيال "المسألة الشرقية" وحيال فرعها "المسألة اللبنانية"، تصبح ورقةً من الأوراق وساحة من ساحات التنافس ومجال توظيف واستثمار سياسي.

وهكذا تكاد تصبح حروبنا الأهلية في مرحلة الكولونيالية، والتي كانت عند ابن خلدون حروب التغلّب الداخلي، حروباً يتقاطع فيها الأهلي والمحلّي والإقليمي

والدولي تقاطعاً يجري فيه التغلّب في نهاية الأمر لمصلحة مشروع أكبر وأوسع: تغلّب السياسات الدولية. في هذا التغلّب المركّب موقعٌ للمحلي، أي للعصبية المحلّية من غير شك، ولكن من غير أوهام قومية أو وطنية أو دينية كبرى. فصيغة القانون الأساسي لجبل لبنان، والذي جاءت به اللجنة الدولية في العام ١٨٦١ حلاً للحرب الأهلية اللبنانية، هي صيغة توازن لجدلية معقدة قامت بين الداخل والخارج. والداخلُ هنا نسبيٌ متدرجٌ ومتداخلٌ، والخارجُ كذلك نسبيٌ متدرجٌ ومتداخلٌ بين المحلي والعثماني والدولي.

وفي كل الأحوال، ليس المهمّ في هذا التاريخ دراسة الغالب والمغلوب، بل دراسة التاريخ كحالة تحوّل وتغيّر على المستوى العالمي، ودراسة مواقع الأطراف المحلية (أي الغالب والمغلوب) في هذا التحوّل والتغيّر. وهذا يعني الدعوة للخروج من الذاكرة التي تتوهم أنها صانعة التاريخ، لا لنسيانها ولا لإحيائها كأساطير ورموز، بل لتصحيح دورها ووضعها كحالة نسبية في التاريخ، أي كحالة لها وظيفتها في المسارات التاريخية المعقدة. لكن المشكلة أن الانحباس في الذاكرة لا يزال هو السائد غالباً في تواريخ جماعاتنا وفرقنا وطوائفنا في لبنان وفي البلدان العربية الأخرى. وما زلنا نخلط بين الذاكرة والتاريخ، فنتوهم الأولى تاريخاً بل نتوهمها فاعلةً في التاريخ. إنما لا يعني هذا أن وعياً للتاريخ لم يتكوّن لدى بعض الكتّاب والمفكّرين. لكن هذا الوعي ظل هامشياً أو أمسى منسياً، نتدارسه كنصوص ولكن لا يُستدخل في تيارات ورأي عام وقيم جماعية.

من ذلك ما كتبه المعلّم بطرس البستاني، المعاصر للحرب الأهلية اللبنانية والمتعلّم من دروسها وتجربتها. والجدير بالذكر أن البستاني كان أول من دعا إلى تجاوز الحرب الأهلية بترسيخ مفهوم المواطنة وأن هذا المفهوم لا يتحقق إلاّ بفصلٍ واعٍ في التاريخ بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ووعي التاريخ والتعلّم من تجاربه.

في رسالته «الوطنية السابعة» التي نشرها في مجلته **نفير سورية** بتاريخ ١٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٦٠ يقول البستاني: «ومن طَالَع تواريخ الملل والشعوب يظهر له جلياً ما يلتحق بالناس والأديان نفسها من الأضرار من تعرّضها لأمور السياسة ومزجها الأمور الدينية بالأمور المدنية. والحال أنه يوجد طبعاً بون عظيم».

ولتجنب قباحة الحرب الأهلية، يقترح البستاني قيام مجتمع مدني وطني

تنفصل فيه «الرياسة الدينية أي السلطة الروحية عن السلطة المدنية». ذلك أن المزج بين هاتين السلطتين كما يقول (في «وطنيته العاشرة»، بيروت، ٢٢ شباط/ فبراير ١٨٦١) «من شأنه أنه يُوقع خللاً بيّناً وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»[١].

ونرجح أن توصيف الحال واقتراح العلاج اللذين يقترحهما بطرس البستاني ما زالا منذ قرنٍ ونصف القرن صحيحين وساريي المفعول حتى يومنا هذا.

ب) العمل الإسلامي في منظور السياسيتين البريطانية والفرنسية أثناء تداعيات انهيار الدولة العثمانية وإثارة موضوع "الخلافة":

في مطالع القرن العشرين، وقد تحوّلت الرأسماليات التوسعية إلى إمبرياليات تقوم على الاستثمارات المالية في المستعمرات أو في مناطق النفوذ وعلى مؤسّسات الخدمات الصحية والتعليمية والثقافية بغية استمالة الأنصار وإعداد نُخبٍ محلية للحكم في مناطق النفوذ المتوقعة، أصبح مصير الدولة العثمانية (أي حقل المسألة الشرقية) موضوعاً قابلاً للحسم بناءً على تصوّرات وسيناريوهات شتّى قدّمتها العقول الاستراتيجية الأوروبية إلى مراكز اتخاذ القرار.

ومن بين تلك التصوّرات أو السيناريوهات:

ـ تفكير الدبلوماسية البريطانية في مشروع نقل الخلافة الإسلامية من الأتراك إلى العرب، وهذا ما سمّته الدبلوماسية الفرنسية في وثائقها بـ "العمل الإسلامي".

ـ التعرّف على العصبيات القبلية في جزيرة العرب وترقّب حركاتها الممكنة أو المنتظرة، كحركة عبد العزيز بن سعود في نجد، والشريف حسين في الحجاز، وابن الرشيد في جبل شُمّر، والسيد الإدريسي في عسير، والإمام يحيى في اليمن...

ـ رصد طموحات النُخب العربية المدنية في المدن العربية، كبيروت ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة، لمعرفة أشكال عملها في الجمعيات العربية وطبيعة برامجها واتجاهاتها ومضمون صُحُفها، وذلك لفرز مواقعها السياسية ومعرفة إلى أي حد يُمكن استيعاب بعضها أو توظيف بعضها الآخر.

---

(١) الرسائل المعنونة بـ«الوطنيات» كتبت في مجلة نفير سورية بين ٢٩ أيلول/ سبتمبر ١٨٦٠ و٢٢ شباط/ فبراير ١٨٦١، وهي منشورة في كتاب: جان دايه، المعلم بطرس البستاني ـ دراسة ووثائق، بيروت، ١٩٨١.

ومن المعروف أن بريطانيا باشرت منذ العام ١٩١٢ اتصالاتها مع زعماء محليين للتمهيد عبر دبلوماسيتها في مصر للمحادثات المعروفة بـ "مراسلات حسين ـ مكماهون". صحيح أن هذه المراسلات لم تتضمّن ذكراً للخلافة، بل اقتصرت على ذكر تنصيب الشريف حسين ملكاً على دولة عربية مشرقية، إلاّ أن الدعاية السياسية البريطانية من أجل نقل مركز الثقل في العمل السياسي الإسلامي من الدائرة التركية إلى الدائرة العربية كانت تتمّ تحت يافطة دينية هي يافطة نقل الخلافة من الترك إلى العرب.

بل هذا بالذات ما فهمته الدبلوماسية الفرنسية، فسعت أن تكون شريكاً لبريطانيا في ما سمّاه الخطابُ الدبلوماسي الفرنسي الذي نقرأه في الأرشيف السري لوزارة الخارجية الفرنسية بـ "العمل الإسلامي". وإذ تعتبر فرنسا نفسها قوةً إسلامية، على حد تعبير مذكرة كُتبت حول مسألة الخلافة قدّمتها وزارة المستعمرات الفرنسية إلى وزارة الخارجية في العام ١٩١٥، فإن الخبراء الفرنسيين ينصحون بالتوجّهات التالية[١]:

ـ العمل على عدم تفرّد بريطانيا بالعمل الإسلامي نظراً لأن فرنسا هي أيضاً "قوة إسلامية".

ـ أن أهداف فرنسا في سورية تتطلّب أن تكون دمشق المركز الإسلامي الذي يوازي مكة وبغداد والقاهرة في ظل السيادة البريطانية.

ـ أن التحكّم في تيارات الأفكار التي تختزنها هذه المدن وتطلقها في أنحاء العالم الإسلامي أمر يهمّ فرنسا من زاوية "قوتها الإسلامية" في شمال إفريقيا (الجزائر ـ تونس ـ المغرب...).

ومن أجل تحقيق ذلك، ترى المذكرة الفرنسية إمكانيةً لتعدد الزعامات الدينية في العالم الإسلامي: زعامة تركية في الأناضول تتمثّل في السلطان العثماني، زعامة عربية في مكة تتمثّل بالشريف حسين، وزعامة مغربية ـ إفريقية تتمثّل بسلطان مراكش.

وتخلص المذكرة إلى تعميق هذا التوجّه لأن من شأنه أن يقسم الإسلام إلى ثلاثة محاور وفقاً للتسميات التالية: «إسلام عربي شرقي، وإسلام عربي غربي، وإسلام تركي».

---

(١) محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية، مذكرة بعنوان «أحداث الشرق والخلافة»، ١٩١٥.

وتخلص المذكرة إلى النتيجة التالية: «إن مصلحتنا تقتضي ترك الإسلام يتجزأ، ولهذا ينبغي أن نظهر بمظهر المؤيّدين لشريف مكة، ولكن من دون أن نسمح بامتداد نفوذه إلى المغرب. وهذا ما يدفعنا إلى إعادة بناء للإسلام العربي "المغربي" تحت الزعامة الدينية لسلطان مراكش».

أشرنا هنا وباختصار إلى بعض من التوجّهات الأوروبية في تعامل سياساتها الخارجية المتنافسة مع ظاهرة دينية لها بُعدها السياسي في الأفكار والممارسات والدعوات المحلية، ألا وهي مسألة الخلافة. وهذه الإشارة المختصرة تهدف إلى التذكير بأن استثمار ما أضحى يُسمى اليوم بـ "الإسلام السياسي" أو "الإسلام الحزبي"، كان قد بدأ في التاريخ العالمي المعاصر مع مطلع القرن العشرين، أي مع ترسخ الإمبريالية كأسلوب في العمل يقوم على استثمار وتوظيف متعدد الوجوه والأبعاد: استثمار لعمل رأس المال، واستثمار للثقافة الأهلية بشتى أشكالها وتعبيراتها وفي طليعتها الثقافة الدينية وتجلياتها في السلوك الاجتماعي والسياسي المحلّي.

سؤال طرحه خبراء السياسات الأوروبية: ماذا يريد المسلمون؟ فإذا كان ما يريدونه **نظام خلافة**، فليكن معطى الخلافة مجالَ عملٍ سياسي في العالم الإسلامي. وإذ يعرف خبراء الإسلام الغربيون أن هذا المعطى التاريخي مُجزيء ومُقسِّم للعالم الإسلامي، أكثر مما هو موحِّد له، وبأنه مثير للخلاف أكثر مما هو داع للوفاق، فإن الرؤية الاستراتيجية الغربية تترك لحراك المجتمع الأهلي الإسلامي أن يذهب وفقاً لتداعيات منطقه الداخلي، أي منطق الانقسام، من أجل استثمار سياسي أفضل لمصلحة الدولة الغربية المستثمرة.

هذا وقد برهنت مجريات الأحداث وتداعياتها اللاحقة التي ارتبطت من قريب أو بعيد بمسألة الخلافة، ثم بمسائل بديلة في المجتمعات العربية والإسلامية، على أن الانقسامات بين الملوك والأمراء الراغبين صراحةً أو ضمناً بذاك المنصب، أو الطامحين لاستثمار قوة الإسلام السياسي في تأييد زعاماتهم وتفوقها، كانت سبباً من جملة الأسباب في نشوب النزاعات والحروب الأهلية فيما بينهم. لا شك في أن العصبية المندفعة نحو توسيع نصاب السلطة في إمارة قديمة أو مشروع دولة جديدة، كانت المحرّك الأول، لكن الشعار الإسلامي، أو صبغة الدعوة الدينية، كما دعاها ابن خلدون، كانت "المعبّئ"، فكان ادعاء الإسلام الصحيح، مقابل انحراف الآخر أو تكفيره، أسلوباً متبعاً في التجييش.

ومن ذلك ما حصل بين مشروعَيْ الشريف حسين في الحجاز وسلطان نجد عبد العزيز بن سعود في السنوات الخمس الأولى من عشرينات القرن الماضي حيث تشير أخبار التاريخ إلى تبادل تهمة التكفير بينهما. ويشير إلى ذلك رشيد رضا الذي تحوّل من تأييد الشريف حسين إلى الدعوة إلى آل سعود بقوله في إحدى مقالات **المنار**: «إن الشريف حسين صرّح بالقول والكتابة والنشر بكفر الوهابية، وإنه يجب على ولي أمر المسلمين إقامة شرع الله فيهم، أي بقتالهم إلى أن يعودوا إلى الإسلام الذي يدعيه...»[1].

أما الموقف البريطاني الذي كان يتحكّم بلعبة الحرب بين "الشريف" و"السلطان" فقد ترك للعصبية الأقوى في الجزيرة العربية أن تتغلّب فتستتبع العصبيات الأخرى وتركّز السلطة بيدها. وهذا ما دعاه رشيد رضا آنذاك بـ "الحياد" البريطاني، إذ يعلق: «.. اكتفى حسين بتأليف جندٍ صغير يقصد به إظهار عظمة المُلك في الاحتفالات والمواسم، واتكل على الدولة البريطانية والدعاية السياسية. فلما ضاق العالم الإسلامي عامةً وعرب نجد خاصةً بفساده في الحجاز، وزحف جند الأخوان الوهابية لطرده وطرد أولاده منه، استغاث بالدولة البريطانية، فلم ترَ من مصلحتها إغضاب العالم الإسلامي الساخط عليه والاصطلاء بنار حرب جديدة في جزيرة العرب لأجله، فأعلنت **الحياد**، فلم يبقَ له إلاّ قوة الدعاية الخاطئة الكاذبة، فشرع فيها فلم تغنِ عنه شيئاً...»[2].

لكن هذا "الحياد" الذي يبدو في الظاهر حياداً، ليس إلاّ انتظاراً ثم تشجيعاً للأقوى في الدبلوماسية البريطانية. إنه هنا أيضاً توظيف لحرب أهلية بين عصبيات، ولكن تحت شعار إسلامي يحسبه جمهور المسلمين وحشودهم وكثير من فقهائهم "عملاً إسلامياً"، قام من أجل نصرة الإسلام ورفعته ولمقاومة البريطانيين ومنعهم من دخول الأراضي المقدسة.

ففي مقالته «الخطر على الحجاز وعلى الإسلام»[3]، يُحرّض رشيد رضا على

---

(١) المنار، المجلد ٢٦، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٥، وردت في كتابنا: مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٣) رشيد رضا، «الخطر على الحجاز وعلى الإسلام»، المنار، المجلد ٢٦، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٥، ص ٤٥٤ ـ ٤٧٧.

الشريف حسين، باعتبار وجود هذا الأخير مدعاةً لاحتلال البريطانيين الحجاز وإضعاف الإسلام، مستعيداً الحديث «أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود كما بدأ ويأرز بين المسجدين كما تأرز الحيّة في جحرها». على أن هذا التحريض لم يكن ليؤدي في مرحلة تحوّل الاستعمار إلى إمبريالية، أي إلى استثمارات وتوظيف ومعاهدات، إلى أي "ضرر" بالبريطانيين الذين اكتشفوا ودشنوا "العمل الإسلامي" كعامل مساعد في استراتيجياتهم البعيدة. فـ "حياد" بريطانيا الذي سبق أن أشار إليه رشيد رضا حيال الصراع بين شريف مكة وسلطان نجد كان يعني انتظاراً لاستكمال لعبة الصراع بين العصبيات المحلية، ورصداً لميزان القوى الداخلي لكي يجري التخلّي عن حليف سابق والسعي مُجدداً لاكتساب حليفٍ جديد. وتبقى الدعوة الدينية أو ادعاؤها حجة لـ "استقواء" بعضنا على بعض، ووسيلة لاستقواء السياسات الدولية ببعضنا. واحسب أن هذه اللعبة الآسرة والساحرة ما زالت تعيد إنتاج نفسها، بل تجدّدت في مرحلة الحرب الباردة والصراع الإيديولوجي بين المعسكرين، حتى انكشفت لعبة جهنمية في عصر العولمة والقطبية الأحادية، فانقلب السحر على الساحر، بل على كل اللاعبين في الداخل وفي الخارج، في الأطراف وفي المركز.

٥ ـ خاتمة وخلاصة

خلاصة القول إنّ المشكلة المعاصرة للحروب الأهلية العربية، بدأت حينما أدخلنا، وكما فعل أسلافنا القدامى في عهد الدولة السلطانية وزمن صراع العصبيات المحلية، الدعوة الدينية وبالطريقة التي نصح بها أردشير السلطان في أسلوب التعامل مع الرعية. وعلى الرغم من دخولنا مرحلة الدولة الوطنية الحديثة وافتراض تحوّل الرعية إلى شعب ومجتمع مواطنين، وتأسيس عمل سياسي يُؤمّن سلماً المشاركة الشعبية في الحكم وتداول السلطة، فإن نشوء "الرياسات المستترات"، على حد تعبير أردشير، وتوالد "أمراء الجماعة" كيفما اتفق، واتباع أسلوب "الاستيلاء" و"التغلب" أو "الانقلاب العسكري" كصيغةٍ بديلةٍ عن العمل السياسي الحديث، كل هذا بقي ظواهر خطيرة في حياتنا الاجتماعية ـ السياسية وفي ثقافتنا السياسية الأهلية. يستقوي أهل الدولة بالدين، فيستقوي "المعارضون" بالسلاح نفسه. فلما أصبح الداخل العربي والإسلامي جزءاً من العالم من دون أن نعي معنى هذا الدخول الموضوعي واستتباعاته، فإن الاستقواء بالدين انتقل بدوره إلى السياسات الإمبريالية

نفسها: نستقوي به على بعضنا البعض، وتستقوي به أيضاً ضد بعضنا البعض.

مشكلة أخرى، هي أن العرب لم يستطيعوا أن يبنوا، منذ ذلك الحين، دولةً وطنيةً حديثةً، لا دولة الوحدة العربية التي نشأت كفكرة قومية بديلة عن الوحدة الإسلامية، ولا دولة قطرية تقوم على المواطنة أي الانتماء المدني إلى دولة. ولعلّ سبب ذلك كمن ويكمن في عمق بنية العلاقات الاجتماعية الأهلية ورسوخها في الوعي أو اللاوعي الجماعي، على حد سواء. فهذه العلاقات مستمرّة بأشكالٍ هي أقوى من العلاقات المدنية التي تفترضها العلاقة بين الدولة الوطنية ومجتمع المواطنين: علاقات الحقوق والواجبات أمام قانون واحد. ثم تأتي التصوّرات والتمثلات الإسلامية المختلفة والتي تستلهم من الماضي وحده (أي من فرقه الدينية المتنازعة، ومن علم كلام هذه الفرق، ومن فقهها) خطابها الديني ـ السياسي المعاصر، فتتقاطع وتتوالد مع مشاريع العمل السياسي الذي يمتنع عن الاستتباع لأهل الدولة القائمة. والنتيجة امتناع الاندماج الوطني في مجتمع تنطبق عليه صفات "اللادولة"، أو مجتمع ما قبل الدولة الحديثة؛ إنه مجتمع العائلات والعشائر والقبائل والطوائف والفرق والطرق والمذاهب، حيث يتفاخر أهله بعاداتهم وتقاليدهم و"أصالتهم"، وهوياتهم الفائضة.

ولنتذكر مرّةً أخرى، أن "تنظيمات" هذا المجتمع الأهلي كانت تشكّل قديماً منافذ ومسالك ووسائط العلاقة بين الفرد والهيئة الحاكمة السلطانية، وتقوم وتدوم على قاعدة من علاقات الولاء والطاعة أو الاستتباع المشروطة بتحقيق مصالح وتقريبٍ أو اقترابٍ من السلطان، وبالاستعداد للدفاع عن هذا الأخير من موقع "حاشية" أو "تابعية" أو "حامية". أما الامتناع عن الولاء والطاعة، فهو الخروج الممهِّد لوقوع "الفتنة"، بلغة أهل الفقه أو الحرب الأهلية بلغة أهل السياسة. وعندما يُحمِّل الامتناع خطاباً دينياً لتبرير شرعية الخروج أو شرعية القيام بـ "الثورة" أو "الانقلاب"، فإن الحرب الأهلية غالباً ما تتخذ صفة الحروب الدينية. ومثال الصراع الأهلي بين سلطان نجد وشريف مكة، الذي حُشر فيه تمثيل الإسلام والعمل من أجل قوته (قوة الإسلام) كبديلٍ عن انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، كان يُبطل ويُعطّل إمكانية بناء دولة وطنية حديثة أياً كان "المتغلب"، بل كان يؤسِّس عاجلاً أم آجلاً لمحنة علاقة بين مجتمع يستقوي بالدين تعويضاً عن غياب الحياة السياسية، وبين دولة قد يعي أهلها، لتماسّهم مع العالم وتحوّلاته، أهمية التحديث والتكيّف مع هذا العالم، وقد لا يعي أهلها شيئاً

من هذا فيُغرقون شعوبهم بظلمات من الجهل والاستبداد والإفقار

أما التدخل الخارجي (والمقصود هنا الأجنبي، الغربي عموماً)، فإن أطرافه الدولية عندما تعلن صفة "الحياد"، فإنما تُعلنه لتمارس فعلاً صفة التوظيف والاستثمار لمعطيات الصراع الداخلي. وعليه، فإنه يُمكن أن نستنتج أن أطراف التدخل الأجنبي كانت متواطئةً مع الثقافة السياسية الأهلية الممتنعة عن بناء دولة وطنية دستورية حديثة ومستقلة، وذات برنامج لتحقيق مواطنة فعلية: هدف تاريخي كان متوقعاً من التنظيمات العثمانية ودستورها الواعد في العام ١٩٠٨، ثم كان منتظراً من دساتير العشرينات من القرن الماضي في كل من مصر وسورية ولبنان والعراق، وقبل هذا وذاك كان حلم كتّاب النهضة العربية من "الدستوريين"، أي الداعين للدستور والحياة السياسية القائمة على البرلمانية وتعدّد الأحزاب. ولكنه حلمٌ تبخّر للأسف مع توالي الأزمات والكوارث على العالم العربي، ولا سيما بعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين وتفاقم وتداعيات الحدث على المجتمعات العربية، ودخول ادعاء تحرير فلسطين، إلى جنب ادعاء الإسلام، عنصراً في تبرير شرعية الانقلاب على السلطة وتبرير الانقضاض على الديمقراطية التمثيلية بحجة "رجعيتها"، أو إعاقة التعددية السياسية لمهمات التحرير المدّعاة وتحت شعار بَانَ زيفه: «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

منذ ذلك الحين ـ وهذا "الحين" هو سياقات تاريخية، أكثر مما هو وقت محدّد ـ والمجتمعات العربية تمرّ بمحنة بناء الدولة الدستورية التي كان يُمكن أن تعدّل في نمط العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، لتحوّلها إلى علاقة عقد اجتماعي يقوم على توازن الحقوق والواجبات بين المواطنين والدولة، وعلى التداول السلمي للسلطة، وعلى المشاركة في الحكم من خلال نظام ديمقراطي تمثيلي، وعلى احترام كيان المواطن ـ الفرد في خياراته الفكرية والسياسية والمعتقدية. إن مثل هذا الاجتماع السياسي ـ المدني من شأنه إذا ما نما وتطور أن يُجنّب المجتمعات العربية خضّات الحروب الأهلية ومشاريع الانقلابات المستترة.

لقد حملت الثقافة النهضوية العربية الأولى هذا المشروع الديمقراطي تأسيساً على عملية تلاقح ثقافي مثمر قام بين نُخبها وبين الفكر الديمقراطي الغربي، أي بين الداخل والخارج. ولمفارقة بائسة في التاريخ، والتاريخ مليء عادةً بالمفارقات، حدثت جملة من الانقطاعات المميتة والمحزنة والمفجعة والتي قضت على هذا

التلاقح وعلى نتائجه الواعدة. ومن هذه المفارقات نورد:

مفارقة أولى: إنّ السياسات الغربية تخلت في تعاملها مع خارجها عن فكرها الديمقراطي "الداخلي"، فتعاملت منذ مطالع القرن العشرين مع المجتمعات العربية الإسلامية تعاملاً براغماتياً، غلّب استخدام معطيات الثقافة السياسية الأهلية (معطى العصبيات الأهلية ووظيفة الإسلام السياسي) على ثقافة النخب المتنورة المُطالبة بالدستور وبأنظمة ديمقراطية ـ تمثيلية لبلدانها.

لنتذكر مرّة أخرى السياسة البريطانية تجاه مسألة الخلافة، من أجل استخدامها في رسم مناطق النفوذ والأسواق، مستفيدةً من علومها الاستشراقية والإثنولوجية، ولنتذكر أيضاً السياسة الفرنسية تجاه مسألة الطوائف والإثنيات بداعي حماية بعضها أو تشجيع بعضها الآخر من أجل منافسة المشروع البريطاني، وكلاهما سمّى ذلك "عملاً إسلامياً".

أما السياسة الأميركية التي خرجت من عزلة "مبدأ مونرو"، لترث ابتداءً من خمسينات القرن العشرين تركة الاستعمارين القديمين: البريطاني والفرنسي، فإنها استخدمت بامتياز علومها السياسية البراغماتية، وفي طليعتها "علم إدارة الأزمات" للتعامل مع المعطيات الثقافية السياسية والدينية في المجتمعات العربية تعاملاً وظيفياً من دون أي اهتمام بالتفكير بالنتائج على المستوى البعيد، والذي أوصلها إلى كارثة ١١ أيلول/ سبتمبر.

لم تعد سرّاً أخبار العلاقات التي نُسجت بين أجهزة المخابرات المركزية الأميركية وأحزاب إسلامية لمحاربة "المدّ الشيوعي" والحركات اليسارية المحلية في البلدان العربية الإسلامية، كما أنه لم يعد سراً التشجيع الذي تلقته حركات إسلامية توهّمت أن صراعها مع احتلال الاتحاد السوفياتي لأفغانستان هو "جهاد". بل إن الأمر لم يقتصر على التشجيع والدعم، بل تعداه إلى التنسيق الكامل كما انكشف ذلك مؤخراً في وثائق وكتب وتصريحات.

وعليه، فإن مبدأ "الجهاد" عندما يتحوّل إلى فكرة قابلة لكل تأويل أو تفسير أو توجيه، وبمعزل عن المرجعيات الفقهية الكبرى والموثوقة، والقادرة وحدها على ضبط هذا المفهوم في إطار مصلحة الجماعة والأمة، فإن تطبيقه قد يذهب بكل اتجاه، ولا يقف عند حد، بل قد يطال كل "مختلف"، في الداخل والخارج معاً. في الخارج، كما حصل للأسف في ١١ أيلول/ سبتمبر، وفي الداخل كما حصل

ويحصل في الجزائر منذ أكثر من عقد، وفي مصر نسبياً منذ سنوات، وفي المملكة العربية السعودية وفي المملكة المغربية مؤخراً، وفي العراق حالياً.

إن فكرة "الجهاد" تصبح هنا تبريراً إيديولوجياً لموقف "الخروج" أو "الامتناع"، في الثقافة السياسية الأهلية المستمرة منذ قرون كـ "ثوابت" في السلوك الفردي للمسلم الفرد المتأرجح بين "طاعة" و"ولاء" و"امتناع"، ولكن أيضاً في مجتمع لم يقوَ أهل الدولة القائمة أو لم يريدوا، لأسبابٍ مختلفة (قد تكون من طبيعة أسباب صعودهم)، أن يطوّروه إنمائياً وثقافياً وعلمياً ودستورياً وتربوياً ليصبح مجتمعاً سياسياً قابلاً للحياة وأسباب تجدّدها. إنها مفارقة يدفع ثمنها الجميع اليوم ضياعاً ودماً ومشاريع حروبٍ أهلية مقفلة على التاريخ، لأننا أصبحنا حبيسي ماضينا وثقافتنا السياسية الأهلية ودوامة صراع العصبيات المتجلببة بالدين... ندفع ثمنها تأخراً عن الثقافة العالمية التي ندعوها للأسف "غزواً"، وعن العلوم التي تهاجر عقولها العربية إلى حيث يُمكن أن تُنتج وتُحترم، بل وندفع ثمنها اختناقاً وموتاً رخيصاً وبلا معنى.

المفارقة الثانية أدهى وأمرّ، لأنها تساعد على استمرار المفارقة الأولى وتثبيتها بل وتبريرها؛ إنها تكمن في **ازدواجية** خطاب السياسات الغربية منذ وعد بلفور ووعود الاستقلالات العربية إلى وعد الرئيس الأميركي بوش ووزير خارجيته باول اليوم، بشأن مستقبل العراق وانتظار إشعاع تجربته الديمقراطية على المنطقة، وبتحقيق دولة فلسطينية.

لقد تعوّدت الأذن العربية على مفارقة القول في الخطاب الدبلوماسي الغربي وعلى "ازدواجيته"، لكن هذه الازدواجية ساهمت مساهمة شديدة في تثبيت علاقة اللاثقة والحذر والخوف، وفي دفع الثقافة السياسية العربية إلى مزيدٍ من الانكفاء نحو التشكيلات العصبوية والمذهبية ـ الدينية، والالتفاف حول مراجعها المحلية، تعويضاً عن فقدان حق المواطنة في الداخل من جهة، وتعويضاً عن حالٍ نفسية يعيشها الفرد العربي مزيجاً من إحباطٍ وكره تجاه الموقف الغربي اللاعادل من جهة أخرى. على أنه إذا استثنينا الخطاب الأوروبي المتأخر الذي أصبح نسبياً أكثر عدلاً وشفافيةً، فإن الخطاب الأميركي وسياسات الإدارة الأميركية ما زالت تثير في الوجدان العربي الكثير من الالتباس والحذر والخوف واستدعاء العنف رداً على عنف أكبر. ذلك أن خطاب "الحرب على الإرهاب" يحتاج من أجل مصداقيته إلى عدلٍ في الميزان والمكيال. وأول خطوة في تحقيق هذا العدل تكون في التصدّي للإرهاب الصهيوني البادئ،

وممارسة الإدارة الأميركية النقد الذاتي واعتذارها من الشعوب لدعمها أشكالاً شتى من الإرهاب في العالم وفي مناطق العالم الإسلامي. ومن أمثلة هذا الدعم مثالان انقلبا عليها: دعمها لمن أسموهم "مجاهدي الأفغان"، وفي طليعتهم أسامة بن لادن، ودعمها للنظام الاستبدادي والوحشي المتمثّل بنظام صدام حسين من ضمن حساباتها البراغماتية الإقليمية.

أليست هذه الأشكال من "التدخل" عوامل مساعدة لتزكية الإرهاب عالمياً وللتهيئة للحروب الأهلية داخلياً؟ لا شك في ذلك. على أننا لا نعفي ثقافتنا السياسية الأهلية من استعداداتها لاستقبال تلك الأشكال من "التدخل"، وقابلية سلوكنا السياسي للوقوع في الأفخاخ التي يتيحها تراثنا السلطوي.

عندما تستسهل العصبية السياسية الاستقواء بالدين، فإنها تقع في عصر العولمة في أفخاخ السياسات الدولية. أما "التغلّب" الذي كان ينتهي قديماً بأمارة أو سلطنة كبيرة أو صغيرة، فإنه ينتهي اليوم بحربٍ أهلية تُحسب نتائجها في سيناريوهات تُرسم غالباً في الخارج. ليس هذا فعل تآمر، بل نتاج العلاقة اللامتكافئة بين وضعيتين تاريخيتين. ويبقى ردم الهوة وتعديل الحال من مسؤولية الداخل أولاً. رحم الله مالك بن نبي الذي كان يقول «بقابلية العرب للاستعمار». على أن القابلية ليست خياراً واعياً. فقد تُترجم بالاستعداد اللاواعي للوقوع في الأفخاخ، على الرغم من إظهار الممانعة، وبذل الدم والتغنّي بالهوية.

ـ ٥ ـ

المواطنة والانتماء ومسألة التمثيل

ـ في المفهوم والإشكال التاريخي والثقافي ـ

١ ـ في مسألة المفهوم

المفهوم أو الأفهوم، كما يُفضّل البعض تعريب المفردة الأجنبية Concept، هو ما آلت إليه استخدامات المفردة بصيغة معانٍ اصطلاحية عديدة ومختلفة إلى أن رست على نظمة من المعاني والدلالات والإحالات تترابط في ما بينها في ما يمكن أن نسمّيه بنية أو إطاراً لمجموعة متداخلة من المعاني تفترض وتستدعي حضورها وتداخلها معاً، كما تكون قابلةً للتجريد والتعميم.

فإذا ما افترضنا أن "المواطنة" هي "مفهوم"، فإن الافتراض بهذا المعنى يستدعي إلى الذهن أسئلة تردّنا إلى بنياتٍ وتاريخ تحوّلات في فقه اللغة والمصطلحات، وإلى مآلات جديدة في الاستخدام خلال التجربة التاريخية، حتى أضحى تعبير "المواطنة" جزءاً من ثقافة اجتماعية وسياسية جديدة يُعبَّر عنها بالحداثة السياسية، وجزءاً من نظام سياسي يقوم على الدستور، ودولة وطنية تقوم على السيادة الوطنية، سيادة شعب على أرض محدّدة، وجزءاً من حقوق وواجبات ينتظم فيها الفرد بموجب عقد اجتماعي يغدو الفرد معه مواطناً في دولة.

تحقّق ذلك في التاريخ الغربي الحديث، وكان أبرز تجلّياته إعلان الاستقلال الأميركي (١٧٧٦)، وأفكار الثورة الفرنسية، وقبلها أدبيات التنوير، وبصورة خاصة إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في العام ١٧٨٩.

هذه الإحالات لاستحقاقات حصلت نسبياً وبشكل متفاوت في غضون القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة يجعلها الدارسون أُسساً مكوّنة للمفهوم،

مفهوم المواطنة. بل إن الانتكاسة التي مُنيت بها أوروبا في غضون حربين عالميتين خلال القرن العشرين وظهور الدول التوتاليتارية والفاشية والنازية، جعلا من المسألة الديمقراطية المتمحورة حول حقوق المواطن، مسألةً محوريةً، بُذلت جهودٌ فكرية ودستورية لحمايتها كمكسب تاريخي ولتطويرها باتجاه توسيع أُطر الحريات والحقوق للمواطن ـ الإنسان. فكان توسيع شرعة حقوق الإنسان باتجاه حقوق المرأة والطفل والعمل والمعوقين والمهمّشين ومؤسّسات المجتمع المدني والاعتراف بنسبية الثقافات وتعددها، واحترام حقوق الأقليات.

وتأسيساً على هذا الهاجس الذي يهدف إلى إعادة إحياء المجال السياسي للديمقراطية وتطويره في النصف الثاني من القرن العشرين، بل في أواخره، يكتب آلان تورين Alain Touraine في **ما هي الديمقراطية**: «ينبغي تحديد الديمقراطية لا بوصفها تغلّب الجامع والشامل على الخصوصيات، بل بوصفها تُمثّل الضمانات المؤسّسية التي تتيح الجمع بين وحدة العقل الوسائلي وبين تنوع الذاكرات، الجمع بين التبادل والحرية. فالديمقراطية هي سياسة الاعتراف بالآخر كما قال شارل تيلور».[1] وهي كما يشير العنوان الفرعي لكتابه بصيغة السؤال: هي «حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟».

الخلاصة، إنّ مفهوم المواطنة يحيل إلى شرطين أساسيين:

ـ الدولة الوطنية، وما يستتبع ذلك من إقامة مجتمع قومي (وطني)، يقوم على اختيار إرادة العيش المشترك بين أبنائه.

ـ والنظام الديمقراطي واستدعاءاته الكثيرة على مستوى التوازن بين الحقوق والواجبات، بين الخاص والعام، وبين الخصوصيات والشمول.

تلك هي باختصار مرجعية مفهوم "المواطنة" كما استقرت عالمياً تأسيساً على تجربة تاريخية أضحت عالمية، مهما اجتهدت أطرافٌ لحصرها بالغرب، تارةً بحجة المغايرة والخصوصية القومية أو الدينية، كما يفعل بعض الإسلاميين والقوميين، أو بحجة اختلاف طبائع الثقافات وصراعاتها الأبدية (هانتنغتون)، أو تارةً أخرى بحجة التفاوت في درجة التطور والتقدم بين "عالم تاريخي" محكوم عليه بالصراعات العضوية والدموية والأهلية (ومنه العالم الإسلامي) وبين عالم أنهى فعل التاريخ

---

(١) آلان تورين، **ما هي الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟** ترجمة حسن قبيسي، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥، ص ٨.

فدخل مرحلة ما بعد التاريخ، وهو العالم الديمقراطي الغربي (فوكوياما).

لا يتسع مجال البحث هنا لمناقشة مثل هذه الأطروحات(*)، ذلك أن الإشارة إليها تستهدف تقديم تصوّر لمفهوم المواطنة عبر إحالتها إلى مرجعيتها التاريخية، أي إلى التجربة التاريخية الغربية التي أضحت على الرغم من المقاومات الإيديولوجية لها في الأطراف أو في المركز وعلى الرغم من التنظير الإثنولوجي أو التاريخاني الأحادي الجانب والحصري عند بعض الدارسين الغربيين، تجربةً تنحو لأن تصبح نموذجاً عالمياً، ومن هنا نعتها (المواطنة) بصفة المفهوم بالمعنى الفلسفي، أي «الفكرة بوصفها مجردة وعامة أو على الأقل قابلة للتعميم»(١).

لكن هذا التجريد أو التعميم لفكرة المواطنة لا يستبعد ضرورةً المقارنة بين المرجعيات المختلفة وكذلك بين التواريخ المختلفة. ذلك أن الوعي التاريخي، بما هو وعي لحالة انعطاف أو تحوّل أو تغيّر سريع أو بطيء في مسار الذهنيات والعقليات والأفكار وكذلك في المفردات والمصطلحات وفي المؤسّسات والهياكل وطبيعة السلطات والدول وعلاقات الإنتاج والتبادل، يفترض وضع المسارات التي تختزنها وتحفظها الذاكرات الفردية والجماعية عبر الرواية الشفهية أو النصوص المكتوبة أو السلوك المعيش، أو الرموز اللغوية الواعية أو غير الواعية، في مجال البحث التاريخي والإثنولوجي لإدراك أوجه الاختلاف والتمايز بين التصوّرات المختلفة للمفهوم الواحد الذي أضحى عاماً وبالتالي عالمياً، وأعني به مفهوم المواطنة؛ ومن هنا قد يكون مفيداً أن نجري مقارنةً بين مصطلح "مواطن" في المرجعية العربية، ومفردة Citoyen في المرجعية الغربية.

٢ ـ "عضو المدينة" في المرجعية الغربية

تعطي القواميس الأجنبية للفظة citizenship أو citoyen، أي "عضو المدينة"، معنى الانتماء إلى المدينة La cité. وتعبير "المدينة" يفيد، في الاصطلاح اليوناني واللاتيني القديم، معنى التنظيم السياسي في منطقة. فالمدينة cité قبل أن تكون أرضاً (أي مدينةً وريفاً مجاوراً) هي هيئة جماعية un organisme

---

(*) فقد تطرّقنا إلى بعضها وعالجنا بعضها الآخر في فصول سابقة من هذا الكتاب.

(١) **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات، الجزء الأول، ص ١٩٤.

collectif، تجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر culte. والمنتمي إلى هذه الهيئة هو ما يُسمى citoyen، أي "عضو المدينة"

فثمة علاقة حميمة بين الهيئة والعضو فيها: «المدينة الحقّة تنجب العضو الحق»، كان هذا ما عبّر عنه أفلاطون في **الجمهورية** عندما شدّد على العلاقة الحميمة بين السياسة Politique والأخلاقيات Ethique. كذلك فإن أرسطو كان يميّز الإنسان عن الحيوان بانتماء الأول إلى مدينة. وهذا المفهوم للمدينة اليونانية (المدينة ـ الدولة) كان يحيل إلى مبدأ سيادة القانون الذي عُرف في اليونانية بتعبير nomos "الناموس".

ومهما يكن من أمر نظام المدينة اليونانية حيث وزّعه هيرودوت على أنماط ثلاثة: النظام الديمقراطي والأوليغارشي والملكي، فإن مدينة أثينا الديمقراطية هي التي استحوذت على الاهتمام في دراستها كنموذج للديمقراطية اليونانية القديمة وكمرجعية لتوصيف "العضو فيها" أي المواطن، سواء لناحية الانتماء أو لناحية حق المشاركة في الحياة السياسية فيها، «حيث تُمارس حرية الفرد بحماية المدينة»[1]. على أن المرجعية اليونانية التي شُدّد في عصر النهضة الأوروبية (انطلاقاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر) على العودة إليها في الآداب والفنون والأفكار السياسية، لم تكن إلاّ ذريعة لمواجهة الكنيسة القروسطية التي كرّست مبدأ الحق الإلهي في الحكم، ولمقارعة وظيفة الاستقواء السياسي بالدين ورفض خلط الأدوار في السلطات، وهي الحالة التي مثّلتها قروناً في أوروبا الإمبراطوريات الشاملة والملكيات المطلقة، وفيها زال المفهوم الأثيني "للمواطن" والذي يرتكز انتماؤه إلى مبدأين: الحرية والمساواة أمام القانون، ليسود في المجتمعات القروسطية الأوروبية مبدأ الانتماء إلى الكنيسة والطاعة المكرّسة للملك، وذلك وفقاً لخطوط طبقية حادّة كان يمليها نظام الإقطاع السائد.

والمقصود بالذريعة أو الوسيلة هنا أن العودة إلى التاريخ اليوناني والروماني أيضاً، كانت بمثابة الاستجابة لظروف تاريخية جديدة أطلقتها عملية نشوء المدن التجارية وحركة الاكتشاف والتوسع والأنسنة ونتائج الحروب الدينية المدمّرة التي جيّشت الحشود البشرية على قاعدة الانتماء المتعصب للفرقة الدينية، فكانت أفكار مكيافيلّي للفصل بين السياسة والدين، ودعوة لوك إلى التسامح من خلال الفصل بين

(١) Gusatve Glotz, *La cité grecque*, Paris, 1968, p. 129.

السلطتين الدينية والمدنية، ودعوة هوبس إلى الدولة ـ الحكم (الأقوى من المجتمع) وصولاً إلى مبدأ الفصل بين السلطات عند مونتسكيو. . كانت كل هذه التحوّلات في الأفكار بمثابة المواكبة لتاريخ جديد يُصنع في أوروبا وفي العالم الجديد (الولايات المتحدة). وجدّته تكمن في "حداثته"، أي في قطيعته عن الماضي. صحيح أنه كان يجري الحديث عن مرجعية يونانية ورومانية للقوانين والتشريعات ونظام المدينة من قبيل التواصل مع هذا التاريخ القديم، باعتباره "تاريخاً توسلياً" لكن التاريخ "الحديث" كان يُبنى من جديد ولا يزال حتى اليوم قيد البناء، كما نلاحظ من خلال ما يُكتب اليوم حول الدولة والديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني وحقوق الإنسان.

لقد تماثل مفهوم الدولة الوطنية والقومية (المتعارف عليه بمفهوم الدولة/ الأمة) مع مفهوم الدولة/ المدينة، وحلّ بذلك وبصورة تدريجية محل الدولة الإمبراطورية، كما حلّ وبشكل تدريجي مفهوم المواطن ـ الفرد محل مفهوم الحشد والكتل الجماهيرية والرّعية.

ومع الثورات الديمقراطية في غضون القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وقيام دساتير الدول الديمقراطية تأسيساً على شرعة "حقوق الإنسان والمواطن"، بدأ يتكرّس **حق الاقتراع** العام القائم على الصوت الواحد، أي على قيمة المواطن، كفاعلية في المشاركة السياسية وآليات اتخاذ القرار.

لم يكن ذلك طفرةً أو نهاية للنهضة الأوروبية، أو صيغة شكلية أضحت كما يرى البعض بلا مضمون، بل كان ذلك مساراً مؤسّساً لمفهوم "المواطن" الحديث، ببعده الإنساني العالمي المنفتح والقابل للتطوّر الدائم بفعل التطوّرات والتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ومواكبة الفكر لهذه التحولات.

صدر في باريس خلال العام ٢٠٠١ كتابٌ بعنوان: **تكريس المواطن، تاريخ الانتخاب العام في فرنسا**، يدحض صاحب الكتاب الحجج التي يثيرها بعض القائلين بتحول الديمقراطية التمثيلية إلى آلية شكلية، فيرى «أن مبدأ الانتخاب العام ليس محض حرية شكلية، فهو يؤسّس نوعاً من المساواة بين البشر، بل هو يؤسّس المجتمع نفسه»[١].

---

(١) Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen, Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Folio, 2001.

صحيح أن مبدأ الانتخاب العام لم يكن موضع إجماع حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولم يُطبّق تطبيقاً شاملاً واجتماعياً حتى منتصف القرن العشرين، إلاّ أن منطلق فلسفته التي تقوم على حقوق المواطن ـ الإنسان الفرد (الطبيعية)، يظل منفتحاً على التطوير والتوسيع، كما حصل في التاريخ فعلاً، ابتداءً من تجاوز قانون الانتخاب الفرنسي مثلاً شرط الفروقات الطبقية والمهنية (الخدامة والرهبنة) وتجاوز شرط النصاب المالي الضريبي، وشرط السنّ (من ٢٥ إلى ١٨ سنة)، إلى تجاوز شرط الجنس في قانون ١٩٤٤ الذي أعطى المرأة حق الاقتراع، إلى المطالبة الدائمة في توسيعه اعتماداً على فلسفة الحق الطبيعي للإنسان ـ المواطن[١].

على أن إشكالية اليوم تظل بالنسبة للمواطن الفرد الذي يعيش في دولة ديمقراطية (عريقة) هي في مدى القدرة على التوافق من خلال المعادلة الصعبة، ولكن الغنية، بين تطلّب المزيد من حماية الحرية والتي قد تتعارض مع العدالة في بعض وجوهها، وبين ضرورات تطلب العدالة التي قد تتعارض مع بعض أنواع من الحرية؛ إنها إشكالية غنيّة لأن المواطن يستطيع من خلالها أن يطوّر أشكال علاّقته بالمجتمع والدولة، كما تستطيع الدولة والمجتمع أن يتوازنا عبر ما تتيحه الديمقراطية التمثيلية من مشاركة في القرار، ومن تعددية حزبية، ومن حريات تفكير ونشر وإبداء رأي، ونشاطات مجتمع مدني.

تلك صورة موجزة عن وضعية المواطن في تجربة غربية، حملت في الخطاب الفكري الذي عبّر عنها، شيئاً من رمزية التاريخ اليوناني في حمولته للديمقراطية الأثينية وفلسفتها السياسية كمرجعية تاريخية متوسّلة، ولكنها حملت الشيء الأكثر والأكبر والأغنى من تجارب التاريخ الحديث وتحولاته وانعطافاته وإنتاجاته الفكرية والفلسفية التي أُسّس لها منذ أفكار عصري النهضة والتنوير وحتى إعادة تأسيس الوعي الديمقراطي في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد الانتكاسة التي منيت بها الديمقراطية الغربية في تجارب الدول التوتاليتارية التي حوّلت المواطن إلى كمّ من الحشود.

٣ ـ الموطن والمواطن في المرجعية العربية

جاء في المعاجم: «إن المواطن هو الذي نشأ معك في وطن واحد أو الذي يقيم معك فيه»، فهو اشتقاق من الوطن. وجاء في لسان العرب في تعريف الوطن:

(١) راجع مراجعة للكتاب نفسه في: جورج طرابيشي، الحياة، ٢٠٠١/٨/٢٦.

«الوطن هو المنزل الذي تقيم به، وهو مواطن الإنسان ومحله (. . .) ووطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطناً، والموطن، تفعيل فيه، ويسمّى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: لقد نصركم الله في مواطن كثيرة (. .) وأوطنت الأرض ووطنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وطناً، وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد. .»[1].

أما أدبيات التراث العربي، فإنها تعجّ بالكلام عن حب الوطن والموطن والاشتياق له والحنين لأهله وإلى مكان إقامة الإنسان في صباه وشبابه. ومن ذلك قول لابن الرومي في قصيدة وجهها إلى سليمان عبد الله يستعديه على رجل من التجّار أجبره على بيع داره.

ولي وطن آليت أن لا أبيعه ... وأن لا أرى غيري له الدهر مالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم ... عهود الصبا فيها فحنّوا لذلك

إذن المشاعر الوجدانية والرومانسية طالما كانت رابطاً بين الإنسان والمكان، ولكن من دون اكتسابها معنًى حقوقياً محدّداً. والسؤال متى اكتسبت مفردة "مواطن"، المعنى الحقوقي أي المعنى الذي يجعلها مرادفة لكلمة citoyen أو citizen؟

أرجّح أن أول استخدامات عربية تفيد معنى citoyen وcitoyenneté في الأدبيات العربية جاءت في كتابات رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، وكتابات بطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)، وقد جاءت بصيغة "ابن الوطن"، و"الوطني" و"الوطنية".

يقول الطهطاوي في الباب الرابع «في الوطن والتمدن والتربية» من كتاب **المرشد الأمين للبنات والبنين**: «ثم إن ابن الوطن المتأصّل به، أو المنتجع إليه، الذي توطّن به واتخذه وطناً، ينسب إليه تارةً إلى اسمه فيُقال وطني، ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق التامة في الجمعية التأنسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزّي بالمزايا البلدية. بهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنه **معدود عضواً من أعضاء المدينة**، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة». . . إلى أن يقول:

---

(١) **لسان العرب**، المجلد ١٣، ص ٤٥١.

«فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه»[1].

وللمعلم بطرس البستاني، المعاصر للطهطاوي، مقالات نشرها في نشرته نفير سورية في العام ١٨٦٠ بعنوان «وطنيات». وعلى الرغم من تأرجحه آنذاك بين التابعية العثمانية والوطنية السورية يقول في «الوطنية الرابعة» (نفير سورية، العدد ٤، ٢٥ تشرين الأول/ نوفمبر ١٨٦٠): «فسورية المشهورة ببلاد الشام وعربستان هي وطننا على اختلاف سهولها ووعورها وسواحلها وجبالها، وسكّان سورية على اختلاف مذاهبهم وهيئاتهم وأجناسهم وتشعباتهم هم أبناء وطننا». ويعطي هذه العلاقة بين الفرد والوطن معنًى حقوقياً، يقول: «يا أبناء الوطن، لأهل الوطن حقوق على وطنهم، كما أن للوطن واجبات على أهله (. . .) ومن الحقوق التي على الوطن لبنيه الأمنية على أفضل حقوقهم وهي دمهم وعرضهم ومالهم، ومنها الحرية في حقوقهم المدنية والأدبية والدينية، ولا سيما حرية الضمير في أمر المذهب. . .»[2].

ما معنى العودة إلى التاريخ عبر هذين النصّين؟

إنّ الذهاب إلى التاريخ هو من قبيل التقاط لحظة التحوّل في استخدام المفردة العربية وإكسابها معنى ودلالات مستعارة من حقل دلالي لمصطلحات التجربة الديمقراطية الوطنية الغربية والتي أفادت، بفعل تعبيرها عن حقوق إنسانية طبيعية، معنى الفكرة القابلة للتجريد والتعميم والعالمية، أي أن تحمل المفردة العربية دلالات مفهوم الـ citoyen، كما سبقت الإشارة في التمهيد.

فالطهطاوي والبستاني في استخداماتهما الأولية لمصطلح "الوطن" و"الوطني" و"الوطنية" كانا يحمّلان المفردات العربية ذات المعاني التراثية القديمة دلالات جديدة معاصرة اكتشفها الوعي التاريخي المقارن للتواريخ المختلفة والثقافات المتنوعة، ويعيدان إنتاجها في حالة استجابة لعملية التثاقف الجارية آنذاك، فاقتربا من المفهوم الحقوقي الذي يحدّد وضعية الفرد المقيم على أرضٍ يسودها مجتمع ودولة لناحية الحقوق والواجبات في صيغة "الوطني" و"ابن الوطن". ثم ما

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق ودراسة محمد عمارة، ج٢، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤.

(٢) جان داية، **المعلم بطرس البستاني، دراسة ووثائق**، بيروت، منشورات مجلة فكر، ١٩٨١، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

لبث هذا المعنى الاصطلاحي أن استُخدم بصيغة "مواطن" و"مواطنة" بعد إعلان الدستور العثماني في العام ١٩٠٨، وبصورة خاصة مع إعلان دساتير العشرينات في المشرق العربي في كلٍّ من مصر والعراق وسورية ولبنان حيث اكتسبت المواطنة المحلية للمقيمين على أرض كانت عثمانية، تأسيساً على مبدأ الجنسية Principe de nationalité المستمد من بنود معاهدة لوزان التي نظّمت أوضاع البلدان العربية التي خضعت سابقاً للحكم العثماني، وحمل سكانها سابقاً "صفة التابعية العثمانية"، وكانت هذه الكلمة تعني ضمناً وفقاً لمنطوق دستور ١٩٠٨، "المواطنة العثمانية".

تنص المادة ١٧ على «أن العثمانيين جميعهم متساوون أمام القانون، كما أنهم متساوون كذلك في حقوق ووظائف المملكة».

أما المواد التي تعيّن هذه الحقوق والوظائف، فتشير بوضوح إلى حقوق المواطن في التعبير والنشر والاجتماع وتأليف الشركات، وحق الاعتراض والتشكّي، وهي بمعظمها مستمدة من دساتير فرنسا وبلجيكا وبريطانيا.

ثم إن دساتير العشرينات في المشرق العربي وفي العديد من أقطاره، أعادت صياغة هذه المنطلقات، انطلاقاً من الواقع التاريخي المستجدّ الذي يُمكن وصفه بأنه كان حالة (تحوّل من مفهوم الرعية الذي يعبّر عن العلاقة بين الدولة السلطانية وجماعات مجتمعاتها، إلى مفهوم "الجنسية" أو الهوية Nationalité الذي أسّست له "الدولة الوطنية" الحديثة. وهذه الأخيرة هي الكيان السياسي المستجدّ الذي عبّرت عنه الأدبيات القومية العربية بصيغة "الدولة القطرية"، تأسيساً على إيديولوجيا العروبة التي كانت تنزع إلى القول بـ "أمة عربية" وتطالب بدولة عربية تتطابق مع مفهوم الدولة/ الأمة.

ومهما يكن من أمر هذا الإشكال الإيديولوجي (بين الدولة القومية العربية المتوخاة والدولة القطرية المنبثقة عن تداعيات الواقع الدولي والإقليمي والاجتماعي المحلي)، فإن الإشكالات الجديدة التي أثارها هذا التحوّل في الاجتماع السياسي العربي (أي التحوّل من حالة الرعية إلى حالة اكتساب الجنسية التي تتضمّن بدورها حق المواطنة في دولة)، أثارت مسائل معقدة في وعي النخب العربية وفي ذهنيات وعقول الناس ومسلكياتهم وردود فعلهم تجاه المستجدّات المتمثّلة بشكل أساسي بالتحوّل إلى مواطنين.

٤ ـ أسئلة وإشكالات جديدة

يمكن أن نشير باختصار إلى عدد من الأسئلة التي قد تطرحها الإشكالات الجديدة. فالدولة الوطنية الجديدة عيّنت لمواطنيها انتماءً محدداً، يحمل اسم المنطقة (الوطن) الذي تحوّل إلى دولة أو أقيمت عليه دولة بفعل عوامل دولية وإقليمية وداخلية وجيوسياسية معقّدة ومركّبة لا مجال لدراستها في هذا المبحث. ويُوصف هذا الانتماء بـ "الوطنية" على مستوى الحمولة الثقافية والسياسية والاجتماعية والوجدانية التي يقدّمها أهل الدولة ونخبها، وبـ "المواطنة" على المستوى الحقوقي. لكن توجد مع هذا الانتماء ثمة تداخلات لانتماءات أخرى قد تضعف وقد تقوى، ولكنها تبقى ماثلة وحاضرة ومؤثّرة. هذه الانتماءات قد تكون شمولية فتتجاوز حدود الانتماء إلى الجنسية nationalité التي تعطيها الدولة للفرد فيكتسب حق المواطنة، كالانتماء القومي العربي إلى أمة عربية متخيّلة في دولة/أمة، أو الانتماء الإسلامي السياسي إلى أمة إسلامية متخيّلة في خلافة أو مشروع سياسي متجاوز للدولة القطرية؛ وقد تكون الانتماءات فرعية ووسطية، فتخترق الانتماء المواطني للدولة شأن الانتماءات الطائفية والمذهبية والقبلية داخل الدولة. ويحضرني كمثل على هذا الاختراق: الانتماء الطائفي في لبنان، والانتماء القبلي في اليمن.

وسواء أكانت الانتماءات أوسع من الانتماء إلى الجنسية (الهوية التي تعطيها الدولة إلى مواطنيها) أم كانت أصغر منها، فإن مثل هذه الانتماءات تطرح سؤالاً حول أحقية التعدّد الثقافي والمشروعية التاريخية لهذه الانتماءات وفقاً للسؤال كيف يمكن التوفيق بين معطيات هذه الانتماءات، التي يُفسّرها التاريخ وتصف خصائصها الإثنولوجيا وبين الانتماء إلى هوية الدولة nationalité مع التشديد على أولوية انتماء المواطن إلى الدولة؟

ويندرج تحت هذا السؤال سؤال آخر ومكمِّل: كيف يمكن تحويل الانتماءات المختلفة، سواء أكانت كبيرة أم صغيرة، إلى تراكم غني في شخصية المواطن بحيث تصبح شخصية المواطن العربي وفي أية دولة عربية وإلى أي هوية انتمى فرعية أو شاملة، شخصيةً تغتني من خلال ممارستها لمواطنيتها المحلية بالذات؟ مع العلم أن شرط هذه الأخيرة ممارسة الديمقراطية في إطارٍ من التوازن الدقيق بين الحقوق والواجبات، بين الحرية والعدل. ذلك أن حدّاً فاصلاً دقيقاً قد يؤدي الشطط عنه إما

إلى انفلات الانتماءات الفرعية الوسيطة وتحوّلها إلى سلطات أهلية مشتتة ومتنازعة (وهذا خطر الحرب الأهلية) أو إلى اشتداد قبضة الدولة وتحوّلها إلى نظام عسكري وأمني أو إلى دولة استبداد سلطاني.

هل نحن، إذن، أمام مأزق تعبّر عنه المفارقة التالية: «ديمقراطية من دون ديمقراطيين»[1]؟ وهل يعني ذلك أن ثمة نخباً عربية تتحدث عن الديمقراطية ولكن لا تمارسها ولا تستدخلها كسلوك وقيمة وثقافة بل تمارس عكس خطابها؟ أم أن الأمر يتعلّق بثقافة سياسية شعبية (أهلية) لا تمهد ولا تساعد على عملية التحوّل الديمقراطي ولا على استيعاب الشروط الاجتماعية والقانونية التي تفترضها صيغة المواطنة، والتي من أهم مقوماتها المشاركة السياسية عبر الاقتراع العام وعبر المؤسّسات التمثيلية وأهمّها البرلمان؟ أم أن ثمة أمراً متعلقاً بخصوصية دينية، يراها البعض في الاختلاف البنيوي بين الإسلام والديمقراطية؟ وأن المشكلة هي ممانعة الثقافة السياسية المحلية للتحوّل الديمقراطي، وبالتالي لتكوين المواطن؟

٥ ـ «عبرة وذكرى»، عودة إلى التاريخ من أجل نظرة استراتيجية مستقبلية

عندما بدأت الدولة العثمانية بالتحوّل إلى دولة تنظيمات، ولاحقاً إلى مملكة دستورية (حين أُعلن الدستور العثماني مرتين: مرّة في العام ١٨٧٦ ثم علّق بعد مرور سنة واحدة، ومرّة في العام ١٩٠٨ ثم باغتته الحرب وعسكرة الحكم)، كان التحوّل يُنبئ بآمالٍ كبارٍ لدى النُخب العربية التحديثية، ولكنه كان يُنبئ أيضاً بصعوبات وعوائق من طرف أهلية المجتمعات. يسجل الأديب سليمان البستاني، الذي كان نائباً عن ولاية بيروت في البرلمان العثماني، ملاحظاته حول بدايات العمل البرلماني في العالم الإسلامي، فيرى أن ثمة خللاً في مفهوم التمثيل يكمن في عقلية المواطن الناخب الذي يرى في النائب مجرد سلطة وسيطة للخدمات والمنافع الشخصية والفئوية، لا سلطة رقابة وتشريع. يقول البستاني في كتابه **عبرة وذكرى**: «لقد أيدنّا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة ١٨٧٦ أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدباً عن منتخبيه لا غير، ومأموراً بإنفاذ جميع رغائبهم وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس

---

(١) **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، عنوان كتاب شارك في وضعه عدد من الباحثين حول المسألة الديمقراطية، إعداد غسان سلامة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

مبعوثيها حاملة من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين، فمن طالبٍ عزلِ خصم له وإحالة مأموريته إليه. ومن ملتمسٍ رتبةً ونيشاناً. ومن راغبٍ في إصدار أمرٍ لوالٍ بإلقاء نظرةٍ عليه أو إلى مشيرٍ يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه»[1].

على أن هذه البداية لا تُفسِّر الاستمرار التاريخي لمفهوم التمثيل البرلماني كما كانت بدايته، فلا شك أن الماضي وحده لا يُفسِّر الحاضر، كما أن الحاضر وحده لا يُفسِّر الماضي. لكن حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الزمنين تُساعد على بلورة الأفكار باتجاه المقاربة العلمية والتي قد ينتج عنها بعض الأفكار المفيدة.

إن مقاربة موضوع التمثيل (تمثيل المواطن في دولة وطنية) من زاوية تاريخية لا تتوقف عند مسألة تطور النصوص وحدها ولا عند ثبات البنى التقليدية القائمة والمتعلقة بالذهنية وحدها. فالنصوص تغيرت وخاصة باتجاه توسيع قاعدة التمثيل شعبياً في العديد من الأقطار العربية، ولا شك في أن الذهنيات تغيّرت أيضاً وكذلك الثقافة السياسية المحصّلة والمكتسبة في مجال الثقافة الديمقراطية لدى شرائح واسعة من النخب والمتعلمين والمثقفين والمواطنين. لكن الملاحظ أنه في داخل هذا التطوّر، بقي واستمر نوعٌ من الدينامية الداخلية المهيمنة، أي نوعُ من عناصر البنية الثقافية المتداخلة يفعل فعله في عملية الاقتراع، وبالتالي في عملية التمثيل وطبيعته ودوره. فالملاحظ في سلوك المقترع وسلوك المقترع له، أي المنتخِب والمنتخَب، أن العلاقة بين الطرفين هي علاقة عقد خدمات، لا عقد اجتماعي وطني يقوم في ظل مفهوم الدولة الوطنية ومؤسّساتها التمثيلية. إنه عقد راعي ورعية. وفي داخل هذه العملية تنبني علاقة ولاء. والولاء قوامه الولاية والتولية أي السلطة. ومعطيات التجربة اللبنانية في حقل العلاقة بين المواطن وممثّله (النائب) تقدّم كثيراً من الأمثلة على استمرار هذا النمط من العقد الرعوي أو الأبوي، الذي يدعوه علم الاجتماع السياسي بـ "الزبائنية".

تكمن أهمية نص سليمان البستاني في أنه يسجّل لحظة التقاطع التاريخي بين مفهومين للسلطة والتمثيل: مفهوم حديث جاء به الدستور الجديد الذي نصّ على

---

(١) سليمان البستاني، **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق ودراسة خالد زيادة، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ٢٤٠.

المساواة بين المواطنين وحرياتهم وحقوقهم، ومفهوم للسلطة راسخ في الذهنية والعقلية والسلوك اليومي آتٍ من التاريخ ومعيشٍ في الحاضر كنمط حياة ثابت أو شبه ثابت؛ وهو مفهوم يمكن تلخيصه بجملة من المفردات والمصطلحات والتي يمكن أن نستمدّ عناصرها ودلالاتها من التراث، ولا سيما من نصّ ابن خلدون، وأهمها: الوازع العصباني والسلطاني، الرعية والطاعة والغلبة والولاء واللجوء والتبعية والاستتباع والممانعة، وكلها مفردات تشير إلى نمط من علاقات السلطة القائمة على الحماية والخدمة وكسر الشوكة والولاء طوعاً وعنوةً، وإلاّ فالخروج. إنه نوع من عقدٍ اجتماعي بين مراتب سلطوية وسيطة بين المجتمع الذي هو مجموعة رعايا تابعين ومنتظمين في جماعات ذات عصبية من جهة، وبين العصبية الغالبة أو العامة المدعوّة بـ "أهل الدولة" من جهة أخرى، وهذا العقد ينحصر في تقديم خدمة أو منفعة مقابل "ولاء".

ما يصفه البستاني في العام ١٩٠٨ هو تأريخ فعلي للحظة التقاطع بين المفهومين، وبالتالي بين زمنين تاريخيين. على أن البستاني يراهن على تغير الأوضاع نحو الأحسن بعد ربع قرن ومن خلال تعميم التعليم والتربية والترقّي والنهوض الاقتصادي. وإذ مضى على هذا الرهان أكثر من ثلاثة أرباع القرن، يترك البستاني الباب واسعاً للتساؤل حول شروط التحوّل الديمقراطي من خلال بناء المواطنة في العالمين العربي والإسلامي. وحقل هذا التساؤل بقي ويبقى حتى اليوم مجال بحث عن أسباب هذا التعثّر (تعثر الانتقال من الاجتماع السلطاني العصباني إلى الاجتماع الدستوري الوطني)، وعن شروط التجاوز لهذا التعثر[١].

لا نظن أن ثقافة من الثقافات أو ديناً من الأديان، ملكت أو ملك قابليةً للديمقراطية أو عدم قابلية لها. إذ يشيع اليوم افتراض خاطئ بأن الثقافة المسيحية ملكت قابلية تحويل مجتمعاتها إلى دول ديمقراطية، وأن الثقافة الإسلامية هي بطبيعتها ممانعة بل ومعادية لهذا التحوّل. لا شك في أن هذه الفرضية تخدم أغراضاً متباينة. فهي تخدم من جهة النظرة المركزية الغربية محتكرة الحداثة ومروّجتها على طريقتها الاستهلاكية؛ وهي تخدم من جهة أخرى النظرات الأصولية الطرفية التي تحاول إحياء الماضي في الحاضر بأسلوبٍ دفاعي سلبي للمركز الغربي غير فاعل،

---

(١) انظر: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي: أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

فتخلط المراحل التارخية وأزمنتها، وتقيم سدوداً متوهمة بين الحضارات، فتبطل تفاعلها في تصوّرٍ وهمي جامد للماضي، ولكن النتيجة العملية لهذا المنطق أن تعود الدولة السلطانية القديمة بثوبٍ جديدٍ في الحاضر، فيتم تحديث الاستبداد السلطاني بالحكم البيروقراطي والعسكري أو حكم الحزب الواحد، أو تقديس القائد الزعيم من خلال اعتبار أي نقد له خطأً أحمر.

والواقع أن كل الثقافات، بل الأديان، أنتجت تأويلاتٍ وقراءات مختلفة لنصوصها في مراحل التاريخ. هذه القراءات ما لبثت أن أضحت إيديولوجيات لأنظمة وعهود وعلاقات وجماعات وفرق، أي لقوى اجتماعية، ومن الطبيعي أن تقاوم هذه القوى التحوّلات الجديدة في منظومة السلطة وهياكلها. على أن هذه الإيديولوجيات التي غالباًما تتحول إلى خطاب تعبوي وسجالي تحت عباءة فكر سياسي معيّن، ليست هي جوهر الثقافة الذي لا يتغيّر ولا يتحوّل. فكما أن قراءةً للثقافة المسيحية في القرون الوسطى تحوّلت إلى إيديولوجية اجتماعية وسياسية مناهضة للعقلانية ومعادية لتحوّل الفرد إلى مواطن حرّ في دولة حيادية، فثمة قراءة أخرى كانت آخذة بالتشكّل مع حركة الإصلاح الديني وحركة الإحياء والأنسنة والثورة الصناعية وحركة التنوير.. وصولاً إلى بذل الجهد في بناء "لاهوت علماني" في غضون القرن العشرين. لقد تعلّمت المسيحية، كما يقول البعض، الديمقراطية واستوعبت فكرة "المواطنة" أو حق الفرد على الجماعة وحق الجماعة على الفرد عبر حركة التاريخ وتحوّلاته الاجتماعية والاقتصادية وحاجات الواقع ووطأته وفاعلية العمل السياسي وتعدّدية القوى الاجتماعية، لا بفعل القابلية أو عدمها.

وعليه، فإن الثقافة الإسلامية ليست بعيدة عن هذا المنطق، في التحوّل والتكيف والمواكبة. لقد بدأ الاجتهاد في هذا الاتجاه، في غضون القرن التاسع عشر، مع أعلام النهضة الأوائل كما نلاحظ لدى الطهطاوي والجيل الإصلاحي اللاحق. والانقطاع الذي حصل ليس مؤشراً على فشل أو استحالة أو ممانعة ثقافية، بل لأن ثمة عوامل يُمكن دراستها ووعيها أدّت إلى هذا الانقطاع.

يرى البعض «أن تفعيل الأبنية الديمقراطية من عدمه متوقفٌ على مدى شيوع ثقافة سياسية ديمقراطية» (الكاتب الفلسطيني محمد خالد الأزعر). ويرى البعض الآخر أن هذا الرأي يلغي أو يقلّص أهمية العمل السياسي والمؤسّسي من جانب النخب التي يُفترض أن تكون على صلةٍ وتماسٍ مع هذه الثقافة، بل أن تكون في حالة

استيعاب للثقافة السياسية الديمقراطية (كما يُلاحظ المفكّر الفلسطيني عزمي بشارة). ويقلب بشارة هذه المقولة ليقول: «يتوقف تفعيل الأبنية الديمقراطية من عدمه على وجود مصالح متعدّدة، اقتصادية اجتماعية، سياسية وثقافية، معنية بهذا التفعيل. ويتوقف تفعيل الثقافة السياسية الديمقراطية على وجود المؤسّسات والبنى الديمقراطية الفاعلة»[1]

٦ ـ توجّهات عامّة

ولكي نتجنّب الوقوع في دوامة السؤال عن الأصل: أهي البيضة أم الدجاجة؟ أهي مسؤولية الثقافة السياسية أم مسؤولية العمل السياسي ومؤسّساته لدى أهل الدولة وقوى المجتمع (المجتمع السياسي)، يجب أن نخرج من هذه الحلقة المفرغة بتوجّهات نقترحها على النخب الفاعلة سواء أفي الثقافة أو العلوم أو الإنسانيات، وسواء أفي الاقتصاد والسياسة والعمل العام، وسواء أكانت هذه النخب في الدولة أم في خارجها.

١ ـ توجّهات في منهج النظر إلى التاريخ كسيرورة وتفاعل وتحولات

إن الحديث عن مرجعيتين للديمقراطية والمواطنة لا يستدعي الفصل بين الحضارات بحجّة اختلاف البنى والأنساق، بل على العكس إن الدراسة التاريخية التي تجمع بين مفهوم البنية ومفهوم التاريخية من شأنها أن تبرز حالات التفاعل والسيرورة والتحوّلات في التواريخ، باتجاه القول بمنهج التاريخ العالمي القائم على التعدّد المنفتح.

وعليه، فإننا نسوق الملاحظات التالية تأسيساً على ما سلف:

أولاً: إن المرجعية اليونانية لم تكن مرجعية للحضارة الأوروبية الحديثة وحدها. فالحضارة العربية تعاملت مع هذه الأخيرة كإحدى المرجعيات العالمية آنذاك، جنباً إلى جنب مع المرجعيتين الفارسية والهندية، وبصيغة أنها كانت (أي الحضارة العربية) المشروع الحضاري العالمي (الحديث) المستوعب آنذاك لعملية التلاقح، والتثاقف، والتواصل. إن مفهوم المدينة، ومفاهيم السياسة العقلية

(١) محمد خالد الأزعر وعزمي بشارة وآخرون، **الثقافة السياسية الفلسطينية**، القاهرة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ١٩٩٥، ص ٩ ـ ٨٠.

والوضعية للحكم، مفاهيم نجدها بغزارة في الفكر الفلسفي والفقهي العربي الوسيط: من الفارابي، إلى ابن رشد، إلى ابن خلدون، إلى فقهاء حاولوا التوفيق بين السياسة الشرعية والسياسة العقلية أو التمييز والفصل بينهما.

ثانياً: إنّ الدراسات الحديثة للحضارات القديمة ـ ما قبل اليونانية والهلّينية ـ بدأت تبحث وتبرهن فرضية جدية، وهي أن الحضارة اليونانية لم تكن أماً للحضارات الإنسانية (أو معجزة فريدة)، بل هي نتاج لمؤثّرات حضارية متنوعة تمركزت في حوض المتوسط، وفي عدادها تأتي الحضارتان المصرية والكنعانية وحضارات بلاد ما بين النهرين وحضارة الفرس[1]. ومفهوم المدينة/الدولة لم يكن غريباً عن تلك الحضارات (الحضارة الكنعانية مثلاً)، وكذلك مبدأ التشريع والقانون (شرائع حمورابي).

ثالثاً: إن عملية الانقطاع في التطور التاريخي العربي الإسلامي، والتي بدأ المؤرّخون المعاصرون يدرسونها بمنهج المقارنة التاريخية لمعرفة أسباب التجاوز الذي حصل في أوروبا اعتباراً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر وأسباب الجمود الذي عاشت فيها مجتمعاتنا، هي عملية تاريخية معقدة ومركّبة تفترض دراسة عناصرها من زوايا اقتصادية وجيوسياسية واجتماعية وثقافية لفهم ما أضحى يُسمى بالنمو المتفاوت واللامتكافئ في العالم[2].

رابعاً: إنّ تأسيس الدولة السلطانية على مفهوم العصبية وعلاقة هذه الأخيرة بالدعوة الدينية كوسيلة استقواء، وفقاً لتعبير ابن خلدون، وممارسة الحكم السلطاني في مجتمع "رعية" وعبر وسائط من السلطات الأهلية: كالأخويات وروابط الحرف في المدينة، والعصبيات العائلية الفلاحية والبدوية في الأرياف، وسلطات البطريركيات للملل غير الإسلامية، كل هذا كان بمثابة مؤسّسات نشأت في التاريخ وأنبنت تلبيةً لحاجات اقتصاد الجباية، والخراج، ومواصلات القوافل في التجارة البعيدة، والإنتاج الحرفي المنتظم في تنظيمات اجتماعية أشبه بالفرق الدينية

---

(١) مارتن برنال، **أثينا السوداء، الجذور الأفرو ـ آسيوية للحضارة الكلاسيكية**، ترجمة أحمد عثمان، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

(٢) راجع حول هذا الإشكال من زاوية الدراسة التاريخية: عبد المجيد قدوري، **المغرب وأوروبا بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، مسألة التجاوز**، بيروت ـ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

السرية وطُرُق الصوفية. إنها إذن مرحلة تاريخية وليست قدراً مؤبّداً في ثقافة ثابتة. ولذلك، فإن مفهوم "الرعية" كان يندرج في بنية الدولة السلطانية في علاقتها بالمجتمع، في مرحلة مضت من مراحل التاريخ، وكان تعبيرا "الوطن" و"المواطن" في ذاك السياق لا يعبّران إلاّ عن حنين وجداني لمكان النشأة.

خامساً: عندما تحدّث الطهطاوي وبقية النهضويين العرب والمسلمين عن وطنية ووطن وأبناء الوطن في غضون القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين، فإنما كانوا ينقلون مفهوم الدولة/الأمة ومفهوم المواطن كعضو في هيئة اجتماعية سياسية هي هيئة المدينة التي نُسي مفهومها من التراث العربي المتأثر باليونانية، لتحل محلها ثقافة الدولة السلطانية وفقهها وصوفية أوليائها، كما كانوا يستجيبون لحاجات في التطوير الاقتصادي والتحديث الإداري والتنظيمي كان يحفز إليه الاطلاع على التجارب الأوروبية، وصولاً إلى تبنّي مفهوم الدستور ومفهوم المواطنة في مطالع القرن العشرين.

على أن هذا النقل لم يكن تقليداً أعمى، بل كان مقصوداً بفعل قناعات ترى أن الاقتباس شرطٌ من شروط الترقي والتقدم والنهوض وبمنطق لا يرى حرجاً من عملية التثاقف وتحميل المفردات والمصطلحات معانٍ جديدة من تاريخ آخر. هكذا مثلاً تعامل رشيد رضا مع مصطلح "الشورى" ومصطلح "الحكم الدستوري والبرلماني"، فرأى ذلك استجابةً لتنبيه أوروبي مذكّر بوجود مبدأ الشورى في الإسلام بعد أن نسيه الفقهاء المسلمون طيلة عصور الدولة السلطانية[1].

وهكذا تعامل أيضاً حسين نائيني مع مفهوم "البرلمانية" والجمعية التمثيلية في "المشروطة" الإيرانية عام ١٩٠٩ (الدستور الإيراني)؛ إنها في رأيه من إبداع الفكر الإنساني لتحديد سلطة الحاكم الفرد، وهي في اجتهاده الإسلامي إعادة الولاية إلى "الأمة" باعتبارها جماعة مواطنين، لا رعايا سلطان[2].

هذه المظاهر لثقافة وطنية ودستورية (حديثة) نجدها أيضاً في العديد من الأقطار العربية وبأشكال قد تتفاوت من حيث الزمن، ولكنها تتواتر في نمط

---

(١) راجع النص كاملاً في: وجيه كوثراني، رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.

(٢) راجع النص أيضاً في: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ٢٠٠١.

الاستجابات الواحدة على مسألتين: - التأكيد على السيادة الوطنية في مواجهة المحتل، والتأكيد على المشاركة السياسية عبر مجالس تمثيلية.

والخلاصة، أن دروس التجربة التاريخية الغربية تسمح بالاستنتاجات التالية:

لقد وعى فقهاء إصلاحيون وكتّاب وناشطون في العمل السياسي في مجتمعات الدول السلطانية وفي مجتمعات خضعت للاحتلالات الأجنبية سُبُل نهوض الدولة ومجتمعها في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وأهم هذه السبل: إشراك الأمة في الحكم عن طريق الانتخاب والاقتراع العام، والعمل من أجل السيادة الوطنية، وتقييد الحاكم بدستور للبلاد. كان هذا بداية التأسيس لمفهوم "المواطن" وحقوقه في ظل دولة تقوم على الدستور.

لكن البداية ما لبثت أن تعثّرت، وتعثّرها جاء من عدة أبواب:

● من باب السياسات الغربية التوسّعية والتي أظهرت للشعوب إيديولوجياتها العنصرية والقمعية والتخريبية وحدها، فبهتت في الوعي المقارن المحلي لدى النُخب صورة الفكر التنويري العالمي، وسادت صورة "التعصب الغربي"، ولا سيما بعد احتلال فلسطين والمصائب والكوارث التي تداعت بفعل السياسة العدوانية الإسرائيلية ودعم القوى الغربية لها.

● ومن باب سياسات الأعيان المحليين الذين فضّلوا استمرار النظام القديم، فحافظوا على العلاقات الرعوية واستدخلوها في منطقهم على حساب بلورة فكرة المواطنة وحقوقها وواجباتها، مستثمرين الديمقراطية التمثيلية والبرلمانية لحسابهم ومصالحهم، وخالطين بين التمثيل الوطني والتمثيل الرعوي.

● ومن باب ردود الفعل المحلية على هذه وتلك، كانت صورة "التاريخ العالمي" تتقلّص وتتجزأ إلى صور تُستحضر فيها الذاكرة التاريخية وحدها، فيبحث المرء عبرها عن "هوية" مقطوعة الصلة بالآخر، وعن ماضٍ غني يكون معوِّضاً لخسران الحاضر.

وكنتيجة لكل هذا، كانت ردة الفعل على الديمقراطية التمثيلية وفكرة المواطنة في العديد من الأقطار العربية التي نما فيها التيار القومي العربي في الخمسينات (مصر، سوريا، العراق..) ردّة فعل سلبية، فجرت التعبئة ضد "الديمقراطية الرجعية"، وحلّ مفهوم "الجماهير" محل مفهوم "المواطنين"، وجرى تبنّي مفهوم التنمية الاقتصادية والتقنية الأحادية بمعزلٍ عن التنمية السياسية والبشرية، كما جرى

تنميط و"تأحيد" للحياة السياسية بحجة فشل الأحزاب وتحميل واقع التعدّد مسؤولية التجزئة والانقسام.

٢ ـ توجهات مستقبلية: إعادة تأسيس للمواطنة في زمن جديد

كان هذا فصل آخر من فصول التاريخ العربي المعاصر، انقطع عن سابقه الذي بدأت فيه إرهاصات الحياة السياسية عبر مبدأ التمثيل والاقتراع والعمل الحزبي. وها نحن أمام زمن ثالث يُعاد فيه تأسيس المجتمعات السياسية العربية، من خلال إعادة اكتشاف أهمية المسألة الديمقراطية، والتي تقوم على ركيزتين أضحتا مفهومين عالميين:

ـ المجتمع السياسي المستمد من مفهوم "المدينة"، ومفهوم الوطن بحمولته من دلالات المعاني الجديدة.

ـ وفكرة المواطن التي تحيل إلى البُعد المدني civilité، وإلى البعد الوطني nationalité لهوية المجتمع السياسي الذي ينتمي إليه الفرد.

لكن إعادة الاكتشاف وإعادة التأسيس اللّتين نُلاحظهما بدينامية في العديد من المجتمعات العربية، تتمّان وسط ظروف صعبة وقاسية: عولمة تنحو، عبر قوى عالمية كبرى متسلّطة، إلى تنميط الحياة الثقافية واختزال الحياة السياسية بقرارات مركزية مستقوية بالقوة العسكرية والمالية الممركزة، وردود فعل عليها طرفية تنحو نحو التقوقع في هويات صغرى دفاعية وأصولية متقهقرة، وأحياناً مُدمِّرة للذات وقاتلة، كما يرى بحق الكاتب اللبناني أمين معلوف في كتابه **الهويات القاتلة**.

ومع ذلك، فإن فسحة للعمل كبيرة تكمن بين حيّز الحدّين وتتحدّاهما، حيث يستفاد أولاً من دروس التجربة التاريخية ويستفاد أيضاً من العالمية الجديدة، أو العولمة بوجهها ووسائلها الإيجابية..

فإذا كانت تجربتنا التاريخية العربية قد أبانت عقم النظرة الأحادية للديمقراطية، حيث لم يرَ الأعيان العرب والرأسماليون العرب إلاّ وجهها الليبرالي الوظائفي فاستثمروها في تثبيت سلطات وراثية وتضخيم ثروات فردية في مرحلة أولى، وحيث لم ترَ الطبقة العسكرية والتكنوقراطية والنُخب الثورية الجديدة إلاّ وجهها "الرجعي" في مرحلة ثانية، فاقترحت إلغاء الديمقراطية وما تتطلّبه من استقلالية في الرأي والنقد والمحاسبة لمصلحة مركزية القرار بحجة "إلهام القائد" و"حكمته" و"عصمته"،

فإن إعادة اكتشاف الديمقراطية اليوم تعيدنا أولاً وأساساً إلى إعادة اكتشاف مفهوم المواطن من خلال استحضار مجموعة من الأبعاد التي يحيل إليها هذا المفهوم.

أ ـ **البُعد الإنساني**: فالمواطن ليس فرداً فحسب، وليس عمراً محدّداً، أو مهنة معيّنة؛ إنه المواطن ـ الإنسان. فالمفهوم الحقوقي يُحيلنا بالضرورة إلى مفهوم أوسع: مفهوم "حقوق الإنسان"، المفهوم القابل دائماً للتجريد والتعميم وبالتالي للتطوير كلما برزت عقبة في وجه المساواة والعدالة في مجتمع من المجتمعات.

هذا البُعد الإنساني، يتطلّب نظرة ثقافية وتربوية تقوم بشكل أساسي على التسامح وتعلّم قبول الآخر والتعامل معه بذهنية أخوة المواطنة وأخوة الإنسانية معاً.

لكن مبدأ التسامح ليس منّةً من فوق، يمنحها القوي كمنحة "العفو"، بل هو موقف خلقي آدمي، وجزءٌ من أخلاقيات واجبة على الإنسان وفقاً لمبدأ التحسين والتقبيح المشهور عند المعتزلة، ومبدأ الحقوق الطبيعية عند الفلاسفة. ولكي يُستدخل هذا الخلق في مسلكيات المواطن، تبرز أهمية شروط التنشئة الوطنية الإنسانية التي تفترض استيعاب المناهج النقدية في الدراسات الإنسانية: نقد العنصرية والتمييز على اختلاف أشكاله، ونقد العقلية الخرافية، وتفسير المسلكيات اللاعقلانية، .. إلخ.. والسؤال هل أخذنا بالاعتبار هذا التوجّه في مناهجنا التربوية والتثقيفية في مدارسنا وجامعاتنا ومؤسّساتنا؟

ب ـ **البُعد التنموي البشري**: راوحت تجربتنا التاريخية بين اعتماد صيغة الليبرالية الاقتصادية والتي أدت إلى مزيدٍ من التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية والجنسية على مستوى المناطق والجماعات، وبالتالي على مستوى المواطنين. الأمر الذي أدّى بدوره إلى نوع من التمايزات الطبقية والمناطقية التي فاقمت حدة الانقسامات الطائفية والمذهبية في مجتمعاتنا وأدّت إلى خللٍ خطير في فكرة المواطنة والتي تتطلب أولاً وقبل كل شيء حق المساواة والعدل قبلَ حق الاقتراع العام. وإذ حلّت الأنظمة العسكرية ذات الحزب الواحد أو الإيديولوجيا الواحدة في السلطة باسم الفقراء والمستضعفين، أي باسم الاشتراكية، فلم ينتج عن ذلك إلا تنمية أحادية تجلّت في تضخم قطاع عام غير منتج صحّت تسميته بـ "رأسمالية دولة"، وهو نظام لا يقيم اعتباراً للمبادرة والإبداع وحسنات الاستثمار في القطاع الخاص. والنتيجة أن التجربتين أغفلتا البُعد الشامل والتكاملي في التنمية، وهو البُعد البشري الذي يحيل بدوره إلى حلقات مترابطة في معاني وشروط المفهوم الجديد للتنمية:

- تنمية الوعي السياسي لدى المواطن كإنسان مسؤول في المشاركة في الحياة السياسية؛

- تنمية حسّ النقد والبحث عن الحقيقة ليكون الخيار أو الرأي عقلانياً؛

- اعتبار مستوى التعليم ومستوى الصحة ومستوى الوعي البيئي ومستوى المشاركة معايير أساسية في درجات التنمية...

إن كل هذه الأمور شكّلت رافعات جديدة للوعي بأهمية المواطن كإنسان فاعل في السياسة والثقافة والتنمية معاً.

ج - **البُعد العالمي للمواطنة**: ليس المقصود بالبعد العالمي للمواطنة، القول بالمواطنة العالمية، وكأنها استجابة للنزوع الذي تنحو نحوه العولمة الاقتصادية والسياسية والإعلامية اليوم، ولا الاعتقاد بالفكرة الداعية إلى توحيد العالم في ظل حكومة عالمية، والتي طالما نادى بها فلاسفة ومفكّرون منذ كانط وحتى فوكوياما اليوم. فمثل هذه الدعوة عدا عن أنها طوباوية، فهي خطيرة لناحية أن المؤهّل للقيام بهذا الدور هو الدولة المسيطرة الأقوى عسكرياً واقتصادياً وتقنياً، أو هو التحالف الأقوى بين الدول العظمى ذات القبضة العسكرية، أو هو مجموعة قليلة من الشركات المالية العملاقة التي تتحكّم في السوق العالمي وفي حركة الأموال والاستثمارات في العالم عبر مجالسها الإدارية وخبرائها وشبكة اتصالاتها المحكمة. فكل هذه الأشكال العالمية خطيرةٌ بالفعل وتهدّد الديمقراطية وتهمّش فعل المواطنة حتى في بلدها. وإنه لواضحٌ هذا التأثير في تقلّص المشاركة في الحياة السياسية حتى في البلدان الديمقراطية العريقة. ويظهر ذلك في استنكاف المواطن الأميركي أو البريطاني أو الفرنسي عن المشاركة في الحياة السياسية، أو على الأقل في فتور حماسه للاقتراع والمشاركة في الندوات والمهرجانات السياسية التي طالما كانت قوة رافعة للوعي السياسي لدى المواطن. بل يبدو التأثير السلبي أيضاً في لامبالاة المواطن الغربي بمصائر العالم والقضايا الكبرى البعيدة عن همومه اليومية.

ومع ذلك، فإن هذا المنحى الخطير للعولمة، وهذا التأثير السلبي لنتائجها على الحياة السياسية الوطنية، تجابهه عولمة من النوع المقاوم، والتي تتسلّح بما أنجزته حداثة الحياة السياسية في مرحلة ازدهارها من إيجابياتٍ وسلبيات لتثبيت إيجابياتها وتجاوز سلبياتها بالمزيد من التسامح والانفتاح والاهتمام بمصائر الإنسان والكون والثقافات المختلفة.

فثمة من يدعو اليوم إلى إعادة تأسيس مجال المواطنة وثقافتها بعد أن شابها في مرحلة ازدهار دور الدولة القومية، مشاعر قومية، وأحياناً شوفينية وعنصرية كان لها دورها التسعيري في حربين عالميتين. بل إن هذه المشاعر الشوفينية والعنصرية عادت فتفاقمت بعد أن حوّلت العولمة الاقتصادية والإعلامية المواطن إلى مستهلكٍ شره، وحوّلت المنطق السياسي إلى منطق سوق، فاستنفرت الهوّيات الذاتية في مواجهة الهوّيات المغايرة حتى في الوطن الواحد ولدى المواطنة الواحدة بذريعة البحث عمّن يحمل مسؤولية الأزمات الاجتماعية والضائقة الاقتصادية.

يدعو آلان تورين، بعد أن يعاين الحالات المستنفرة في المجتمع الفرنسي في مجال العلاقة بين أصول المواطنين الفرنسيين، أي بين من هم من "أصل محلي" وبين من هم من "أصلٍ مهاجر"، يدعو إلى إعادة تركيب العالم على قاعدة الاندماج الوطني، ولكنه الاندماج المنفتح على التعارف والاغتناء بالثقافات المتنوعة وبالتواريخ المختلفة، وبالإثنيات المنتشرة في العالم وداخل الوطن الواحد. إنها حركة تعمل على إعادة تركيب العالم بمواطنة «في مجتمع ديمقراطي يسعى إلى المزيد من تنوّعه»، لا إلى المزيد من شموليته وأحاديته، وكما كان الأمر في مرحلة بناء الدولة القومية أو في مرحلة حركات التحرر القومي أو الحركات الثورية الراديكالية. حتى المدرسة في رأيه «ينبغي أن تكون متباينة ثقافياً ومجتمعياً وغير متجانسة». ويعلّق الكاتب على الأزمة التي أثارها لبس الحجاب في بعض ثانويات فرنسا وأدّت إلى طرد فتيات مسلمات فرنسيات من إحدى الثانويات: «ما فائدة المدرسة إذا هي لم تكن قادرة على جعل فتيان وفتيات نشأوا في أوساط مجتمعية وثقافات مختلفة يتقاسمون الذهنية القومية والتسامح والرغبة بالحرية؟ ولماذا تكون المدرسة على هذا الجانب الضئيل من الثقة بالنفس، بحيث ترى أن عليها إغلاق أبوابها في وجه الذين يختلفون ويختلفن عنها بأمرٍ من الأمور؟»[1].

هذا جانبٌ من جوانب البُعد العالمي لمواطنة أضحى عليها أن تستوعب اختلافاً قريباً أو بعيداً عنها، وإنْ كان محيطاً بها بصورةٍ دائمة، لا بفعل انعدام المسافات فحسب، بل بسبب حضور هذا الاختلاف في العيش والحياة اليومية. ولكي لا يؤدي عيش هذا الاختلاف إلى توترات وأزمات وسوء تفاهم، بل لكي يؤدّي إلى الاغتناء والثراء، فإن

(١) آلان تورين، **ما هي الديمقراطية**، م.س، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

برامج التعليم يمكن أن تُساهم في وجهة حلّ، ولكن شرط ذلك «أن يضع التعليم على مستوى البرامج لنفسه ثلاثة أهداف كبرى: التمرّس بالفكر العلمي، التعبير عن الذات، والاعتراف بالآخر». ويعني تورين بالاعتراف بالآخر «الانفتاح على ثقافات ومجتمعات بعيدة عن ثقافته ومجتمعه، سواء من حيث المكان أو الزمان، وذلك بغية العثور فيها على القوى الإبداعية» التي يسمّيها «تاريخ تلك الثقافات والمجتمعات وإيجادها لذاتها عبر نماذج من المعرفة والعمل الاقتصادي والأخلاق»[1].

وهذه الدعوة إلى إطلاق حركة تعيد تركيب العالم من خلال تجديد الفكر الديمقراطي لجعل فكرة حقوق المواطن والإنسان في حالة القدرة على محاربة كل تسلّطٍ واستبدادٍ ونفي وظلم في أي مكان ليست "طوبى" أو بعيدة المنال، بل إن ما يُطرح على مستوى اغتناء المواطن بالثقافات الأخرى، تطرحه بل تمارسه حركة الدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان من خلال ما أضحى يُسمّى "عولمة القضاء"، أي الاغتناء بقوانين البلدان الأخرى الديمقراطية، وذلك باللجوء إلى أي قضاء وطني في العالم تتيح قوانينه مقاضاة مجرمي الحرب. هذا ما حصل بالنسبة لبنوشيه في بريطانيا وكاد يحصل بالنسبة لشارون في محاكم بلجيكا لولا الضغط الأميركي. فهل يُمكننا الحديث عن مواطنة عالمية جديدة تحمي نفسها بواسطة قضاء عالمي وتحتكم إليه؟

يُلاحظ اليوم ثمة سعي حثيث إلى تمكين "القانون الدولي لحقوق الإنسان". والمقصود بالقانون الدولي مجموعة الإعلانات والعهود والمواثيق والبروتوكولات المتعلقة بحقوق الإنسان والتي صدرت منذ العام ١٩٤٨ وحتى اليوم. وهدف هذا السعي «توفير الوسائل الدولية لتقديم شكاوى لمحكمة دولية ضد أي طرف وأي دولة وأي جهة تُمارس التعذيب وإهانة الإنسان سواء أكان ذلك داخل سيادتها وأراضيها أم خارجها».

ويُذكر هنا أن مؤتمر روما الذي انعقد في تموز/ يوليو ١٩٩٨، قد دعا إلى إنشاء محكمة دولية مستقلة تنظر في الجرائم المتعلقة بحقوق الإنسان. وإذ خرجت معاهدة روما التي حملت هذا المشروع إلى حيز التنفيذ، بعد أن اكتمل عدد الدول الموقّعة عليها، فإن آفاقاً واسعة ستنفتح أمام تكوين "المواطن العالمي" و"القضاء العالمي"[2].

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) قارن بذلك: منصور الحجري، «السعي لتكوين محكمة الجنايات الدولية، بداية ظهور المواطن العالمي»، مجلة إسلام ٢١، العدد ٣٠، أغسطس/آب ٢٠٠١. على أن إسدال الستار على محاكمة =

وهكذا، ففي مواجهة الإرهاب العالمي الذي عانت منه الشعوب الفقيرة والضعيفة وعانى منه البشر الذين يطمحون إلى أن يصبحوا "مواطنين" كغيرهم من مواطني العالم الغربي، تبرز ضرورة قيام العدل العالمي بديلاً عن سياسات القوة واستراتيجيات التهميش والتهديد. إن ما تصوره فوكوياما حول إنجاز الحضارة الغربية مرحلة التاريخ، أي تجاوزها مرحلة الصراع والحروب والعنف، بدا بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر المروعة، سراباً.

غير أنه بدا فعلاً أن ثمة مواطناً عالمياً ينشد العدل في كل مكان لأنه يتعرّض لعنف من أي مكان. والمفارقة المؤلمة التي نعيشها في هذه المرحلة أن المواطن الأميركي لم يكن يعرف ماذا يحدث في العالم بسبب "عزلة سعادته"، وأن المواطن الأفغاني لم يعرف ماذا حدث في نيويورك بسبب "عزلة شقائه". وبين العزلتين علاقة كامنة ومستورة يجب أن تكشفها العولمة العادلة. إن ما كشفت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، تناقضات مرعبة كان يختزنها القرن العشرون. لكن هذا القرن كان يحمل أيضاً بواكير حلها عبر قوانين ومؤسسات حقوق المواطن والإنسان في العالم. والأمل يكمن اليوم في إرادات القرن الحادي والعشرين وقُدرتها على تغليب قوانين ومؤسسات العدل العالمي للإنسان وللمواطن في دولته وفي العالم.

= شارون بفعل الضغط الأميركي، لا يعني فشل هذا التوجّه على المدى البعيد. ذلك ان الولايات المتحدة لم توافق أساساً على معاهدة روما التي كانت في أساس قيام هذه المحكمة الدولية.

المحتويات

مقدمة: أسئلة عقد ولكنها مسائل قرن ٥

١ ـ في إشكالية التأثير والتأثّر في مجال العلاقة بين الحضارات:

حالة الحضارة الإسلامية والغرب ١٣

١ ـ دينامية الحضارة الإسلامية: الانفتاح واحترام الحضارات الأخرى ١٥

٢ ـ حال الجمود في الحضارة الإسلامية وتوقف دينامية الازدهار (الشعور بالتفوق وعدم الإحساس بالحاجة للآخر، أي للحوار والتعارف والتعرّف) ٢٢

٣ ـ حال الحضارة الغربية في تأثّرها بالحضارة الإسلامية:

شرط الفعالية في التأثير والتأثّر، أو شروط التجاوز ٢٦

٢ ـ الحرب والحضارة في ألوانٍ من خطاب الذاكرة والتاريخ:

صليبية وجهاد وحرب عادلة وفرادة ونهاية تاريخ وصدام حضارات ٣٤

١ ـ المشهد الأول: صراعات القرن السادس عشر

"جهاد"، و"صليبية"، ولكن ٣٧

٢ ـ المشهد الثاني: الحروب الاستعمارية وخطابا الهجوم والممانعة ٤٠

٣ ـ المشهد الثالث: أزمة الصراع والحوار بين الحضارات، ومقولة "الحرب العادلة" من خلال خطابات أعيد انتاجها في زمن العولمة ٤٥

٣ ـ الثقافة والثقافة العربية في عصر العولمة:

مراجعة للمنهج وللمسارات وللمقومات ٦٩

I ـ ملاحظات تمهيدية: في الثابت والمتحول في الثقافة والثقافة العربية (بين الإثنولوجيا والتاريخ) ٦٩

II ـ مقارنة بين مشهدين ثقافيين لشريط عالمي واحد في العصور الحديثة ٦٧

III ـ أزمنة وأدوار في الذاكرة العربية ٨٠

IV ـ العولمة / الهيمنة والعولمة البديلة ٨٤

V ـ الصورة البديلة ٨٩

VI ـ الدولة والمجتمع المدني والثقافة ٩٢

٤ ـ ثقافة الاستبداد والحرب الأهلية بين داخلٍ وخارج ١٠٧
١ ـ صراع العصبيات كديناميةٍ تاريخية داخلية ١٠٧
٢ ـ البُعد الثقافي في الصراع الأهلي ١١٠
٣ ـ دور الخارج بين الاستقواء به والاستقواء بنا: النظر إلى الشرق، مسألة فمسألة. ١١٧
٤ ـ في طريقة التعامل مع مسألتين / مثاليين:
التوظيف، التهدئة، الحياد والانتظار ١٢١
٥ ـ خاتمة وخلاصة ١٢٩
٥ ـ المواطنة والانتماء ومسألة التمثيل:
في المفهوم والإشكال التاريخي والثقافي ١٣٥
١ ـ في مسألة المفهوم ١٣٥
٢ ـ "عضو المدينة" في المرجعية الغربية ١٣٧
٣ ـ الموطن والمواطن في المرجعية العربية ١٤٠
٤ ـ أسئلة واشكالات جديدة ١٤٤
٥ ـ "عبرة وذكرى"، عودة إلى التاريخ من أجل نظرة استراتيجية مستقبلية ١٤٥
٦ ـ توجّهات عامة ١٤٩

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ مقابل الـ BHV ـ بناية البرادايز ـ ٠١/٨٥٢٧٥٣
١٥٠٠/٠٤/١٣٧٢

هويّاتٌ فائضة .. مُواطَنةٌ منقوصة

□ يعلو الصوتُ أنّ الهوية في خطر. وحقيقة الأمر أن ثمة فائضاً في الهوية يجعلها هويات: هويات دينية ومذهبية وإثنية وقومية وعشائرية، متنابذة ومتقاتلة.

□ وفي الوقت نفسه، يُحدّثونك عن «حوار حضارات» مقابل «صدام حضارات». والحال أنّ الفارق في خطاب الهوية أو الهويات حتى الهوس، غير قادرٍ على حوارٍ ولا على صدام. قد يكون قادراً فقط على الدخول في حروبٍ أهلية، حروب تُهيء لها طبائع الاستبداد وثقافة الاستتباع، وتراثٌ لم يُجرِ حيالها التمييز بين الذاكرة الجمعية الأسطورية والتأريخ العقلاني والنقدي للماضي وللحاضر.

□ يُخيَّل أنّ سبب الأزمة العربية الراهنة هو في غياب الهوية أو تهديدها. والحقيقة أن الهوية المأزومة تفيض هويات، أما الغائب أو المنقوص فهو المواطن وثقافة المواطنة...

□ هذا ما يحاول الكتاب أن ينطق به جهاراً.

المؤلف

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت